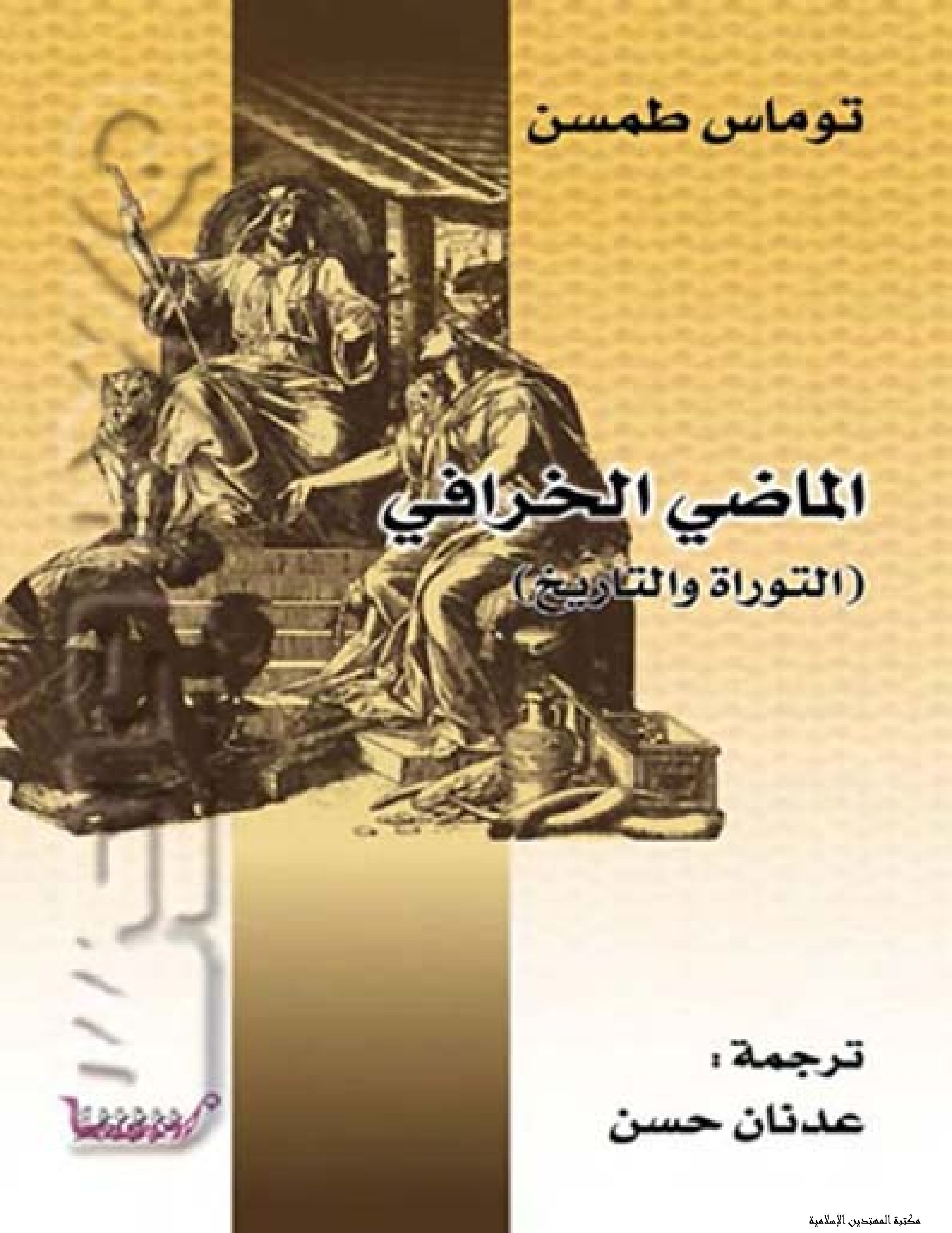

توماس طمسن
الماضي الخرافي
(التوراة والتاريخ)
ترجمة :
عدنان حسن

الماضي الخرافي

التوراة والتاريخ



الماضي الخرافي: التوراة والتاريخ
تأليف: توماس طمسن
ترجمه عن الإنجليزية: عدنان حسن
راجعه: زياد منى
التدقيق اللغوي: فالح فلوح
تصميم الغلاف: نبيل المالح
إخراج: زياد منى؛ **إخراج إلكتروني:** محمد غيث الحاج حسين
الطبعة الثانية: (2003 م).

التوزيع في سوريَة: قَدْمُس للنشر والتوزيع
ص. ب (6177)؛ دار المهندسين (0905) الفردوس؛ دمشق، سوريَة
هاتف: (+ 11 – 963) 222 9836 برّاق: (224 7226 / 442 7393)
جوّال: (+94 – 0 – 963) 517 167
بريد إلكتروني: ‹cadmus@net.sy› ؛ ‹books@cadmusbooks.net›
التوزيع في العالم: شركةُ قَدْمُس للنشر والتوزيع (ش م م)
ص ب (6435 / 113)؛ شارع الحمرا، بناء رسامني
بيروت، لبنان
هاتف: (+ 1 – 961) 750 054، برّاق: 750 053
جوّال: (+ 3 – 0 – 961) 620 512؛ 722 411
بريد إلكتروني: ‹alfurat@inco.com.lb›

لابتياع إصداراتنا على (الشبكة) انظر: ‹www.alfurat.com›

التوزيع في الأردن: الأهلية للنشر والتوزيع
وسط البلد، خلف مطعم القدس؛ ص ب (7772) عمّان 11118، الأردن
هاتف: (+ 6 – 962) 463 8688؛ برّاق: 465 7445
بريد إلكتروني: ‹alahlia@nets.jo›

لقراءة إصدارات الدار على (الإنترنت) انظر: ‹www.cadmus-books.com›
لابتياع نسخ إلكترونية من هذا الكتاب، انظر <http://www.arabicebook.com>
عدد كلمات هذا الكتاب: 138818 كلمة تقريبًا
تأشيرة الرقابة: 48686 بتاريخ 9 تشرين أول 1999 م.
الثمن: (15) يورو؛ (500) ليرة سورية

توماس طمسن

الماضي الخرافي

التوراة والتاريخ

ترجمة: عدنان حسن

راجعه: زياد منى





تمت ترجمة هذا الكتاب وطبعه
بمنحة كريمة من السيد لطفي السومي



قَدْمُس للنشر والتوزيع

http://www.cadmus-books.com
http://www.cadmusbooks.net

أول مكتبة من نوعها @‹الشبكة›



المحتوى

الجزء الثاني: كيف يختلق المؤرخون ماضيًا

الجزء الثالث: مكانة الكتاب في التاريخ

ملاحظاتُ الناشر على النصِّ والمَراجِع في الكتاب

* المادة اللغوية بين الأقواس المزدوجة « » تشير إلى أنَّ النصَّ مقتبسٌ.
* المادة اللغوية المكتوبة بين ‘’ تشير إلى أنها اقتباس ضمن اقتباسٍ آخرَ.
* المادة اللغوية بين قوسين منفردين ‹ › تشير إلى المصدر الذي اقتبست منه النصوص المقتبسة.
* المادة اللغوية بين الفواصل المقلوبة " " تعني أنها اعتراضٌ على المحتوَى، من الكاتب الأصلي إذا كان النصُّ مقتبسًا، أو من مؤلِّف الكتاب.
* المادة اللغوية بين قوسين كبيرين [ ] تشير إلى أنها ليست موجودة في النص الأصلي أو مؤلف الكتاب.

قَدْمُس للنشر والتوزيع

نبذة عن المؤلف

* أستاذ الدراسات الكتابية من التبعية الأمريكية.
* درس في كل من أكسفورد وتبنغن في ألمانيا، وفي فيلادلفيا في الولايات المتحدة.
* تقدم برسالة الدكتوراة في عام (1971 م) إلى جامعة تبنغن عن موضوع الآباء الأولين، لكنها رفضت.
* نال شهادة الدكتوراة في عام (1974 م) من جامعة تمبل بولاية فلادلفيا في الولايات المتحدة.
* عمل أستاذًا للدراسات الكتابية في كل من متشغان ونورث كارولاينا وأوهايو ووسكنسن والقدس وغيرها.
* ساهم في مشروع (أطلس تبنغن للشرق الأدنى).
* نشر ما يزيد عن (150) مقالة علمية في موضوع الدراسات الكتابية.
* نشر عشرة كتب آخرها هذا الكتاب.
* يعمل رئيسًا لتحرير العديد من الصحف المتخصصة بالدراسات الكتابية.
* يعيش حاليًا في الدانمارك حيث يعمل أستاذًا محاضرًا في كلية اللاهوت بجامعة كوبنهاغن.

تقدير

أود التقدم بتقديري العميق للسيد لطفي السومي
الذي تبنى ترجمة هذا الكتاب وطباعته باللغة العربية.

توماس طُمْسُن

تنبيه

واجهنا خلال مراجعة الترجمة ومقارنتها بالنص الأصلي، مجموعة من المشكلات المرتبطة بشكل أساس بكيفية ترجمة بعض المصطلحات إلى العربية التي تفتقر حتى يومنا إلى خطاب متخصص بالدراسات الكتابية،[1] والتي بدورها، ما تزال في بواكيرها حيث لا تعرف المكتبة العربية سوى عدد محدود جدًا من المؤلفات في هذا المجال، لا تكاد، مجتمعة، تتجاوز عدد أصابع اليدين.

ونظرًا لدقة الموضوع وحساسيته، وانطلاقًا من تبعية الخطاب العربي المتخصص بتاريخ فلسطين القديم لرديفه في الخطاب الكتابي الغربي ومفرداته ومفاهيمه المغلوطة واللاعلمية، كان علينا مراجعة المؤلِّف مرات عديدة لمناقشته في هذه النقطة أو تلك، وليقترح بديلاً لهذا المصطلح أو ذاك، اعتمادًا على معارفنا العلمية في هذا المجال. وفي ختام مناقشاتنا الممتعة مع العالم الكبير، وصلنا إلى اتفاق بوجوب التنبه إلى مسألة المصطلحات الواردة في النسخة الإنجليزية وبيان رأيه الجديد فيها، بعيد استماعه إلى وجهة نظرنا.

وبعد التمعن في الأسلوب الأفضل لعرض المسألة على القارئ العربي، اتفقنا مع البرفسور طُمْسُن على نشر مختصر الحوار بيننا وبينه، بخصوص المسألة ووضعها في مقدمة الترجمة العربية حتى يكون القارئ على دراية بمغزى بعض المصطلحات والمفردات الموظفة ودلالاتها، آملين أن يساهم عملنا هذا في تعميق إدراك القارىء مفاهيمها، وتحفيز جيل جديد من البحاثة العرب للتعامل معها، علميًا.

زياد منى: تبين لي أنك توظف مصطلح (يهود) للدلالة على مجموعات بشرية محددة قبيل القرن الثاني للميلاد، مع أنك توظف مصطلح (اليهوذية المبكرة) للدلالة على معتقد تلك المجموعات. أوليس من الأكثر دقة الإشارة إليهم في المرحلة التاريخية السابقة للقرن الثاني للميلاد باسم (اليَهْوِيُّوْن - بمعنى المتعبّدون لإله يسمى ‹يَهْوَه›) وهو الوارد اسمه في نقوش مشرقية كثيرة تعود حتى الألف الثاني قبل الميلاد؟

توماس طُمْسُن: أنا أعتقد أن المصطلح (يهود) هو الأفضل. لدينا (يهود <يهديم>) جزيرة الفِيَلة الذين يربطون أنفسهم تعبديًا بمعابد أو هياكل في أورشليم وسامريا. ويبدو أن معنى المصطلح (يهودي) هو ديني بالدرجة الأولى، وإن ليس مقتصرًا على ذلك، وذلك في مواجهة السامريين، أو <شمورنيم>. لكن يمكن اعتبار سامرية ما قبل القرن الأول من (قبل التقويم المشترك [أي قبل الميلاد. ز م]) كأحد أنماط اليهودية؛ لذا فإنني أعتقد أن الصفة الدينية هي الأفضل، خصوصًا أن القسم (6-7) من الفصل العاشر يتعامل مع مسألة التباس تعريفنا هذا المصطلح وغموضه. إنني أود تجنب المفارقة التي تنظر إلى المصطلح (يهود) على أنه أحادي المعنى. ولا يبدو أن هذا فعلاً ما حصل حتى القرن الثاني للميلاد حيث ظهرت هيمنة الحاخامات. إنني أخشى أن استعمال المصطلح (يَهْوِي) سيؤدي إلى فهمه بشكل متحيّز ونزوعي إلى حد كبير.

زياد منى: أنت تطلق على سكان إقليم يهوذا اسم (يهود) ولكن ألا تعتقد أنه من الأكثر دقة الإشارة إليهم باسم (يهوذيين)؟

توماس طُمْسُن: هذا صحيح، أي أن أفضل ترجمة للمصطلح <يهوديم> سكان إقليم يهوذا، هو (يهوذيون). لكن يجب أن يكون المرء حذرًا هنا لأن المصطلح (يهود) يبدأ دينيًا، ولا يكون المقصود به، شأن حالة جزيرة الفيلة، إلا الجانب الديني.

زياد منى: ما زلتُ غير مرتاح إلى مسألة المصطلحين (يهود) و(يهوذِيُّون) حيث اتضح لي ضرورة تمييز كل منها من الآخر إبان

دراستي المادة في ألمانيا. أنا أعتقد أن توظيف المصطلح: (يهود) أي (التلموديون) للإشارة إلى "يهود" ما قبل القرن الثاني للميلاد يمكن أن يكون مضللاً. وقد وصفت جماعة جزيرة الفيلة نفسها بأنها <يهوديم> وقصَدَت، على ما أعتقد (يهوذيين) وليس (يهودًا) بالمعنى المعاصر للكلمة. ومع أني لا أزال أعتقد أن المصطلح (يَهْوِيُّون) هو الأكثر دقة للإشارة إلى أتباع عبادة يهوه، لكنني ما زلت محتاجًا إلى تفكير أعمق في هذه المعضلة التي تؤرقني حقًا لأنني أفضل توظيف مصطلحات واضحة ودقيقة عندما أخاطب الجمهور العربي.

توماس طُمْسُن: أوافقك على أننا نواجه معضلة هنا، خاصة أنها ذات أبعاد وتعقيدات سياسية، وأوافقك أيضًا على أن المصطلح (يهودي) استخدم، للدلالة بوضوح على مجموعة دينية، بعد القرن الثاني للميلاد. أما الصعوبة التي تواجه توظيف المصطلح (يهوذي) للدلالة على جماعة جزيرة الفيلة فتكمن في أنه يشير خطًا إلى إقليم جغرافي (في مقابل أقاليم أخرى في جنوبي سورية مثل السامرة/ سبسطية أو الجليل، على سبيل المثال). أما ترجمة <يهوديم> إلى (يَهْوِيِّين) فإنه يحوي مشاكل أقل لأن هذا المصطلح يشير إلى رابطة تعبدية، وهو ما يبدو أنه كان الاسم السائد في جزيرة الفيلة (وكما ناقشت ذلك في ص257–259) [من النسخة الإنجليزية]. ربما سيكون بإمكاننا توظيف المصطلح (يَهْوِي/ يَهْوِيِّين) بدلاً من <يهوديم> في مجمل العمل، والإبقاء على المصطلح (يهودي) في الصفحات (259–267) من النسخة الأصلية، أي في الفصل العاشر (6–7) [من النسخة العربية] عندما أميِّز اليهود من <يهوديم> وحيث تتمحور المناقشة على محاولة يوسفوس استبعاد السامريين والمجموعات الأخرى من كونهم يهود "حقيقيين". إن اهتمامي الرئيس يتمركز على ضرورة تجنب التشويش على مسألة وجود اليهوديات الكثيرة أو إلغائها، بدءًا من القرن الثاني للميلاد. وبشكل عام، فإنني أرحب بالطريقة التي ناقش فيها البرفسور كارلهاينز برنهردت هذه المسألة.

إن اهتمامي الرئيس هو التعامل مع المصطلح <يهوديم> على أنه كان يدل ضمنًا وبصورة غامضة على معنى ديني–فلسفي أو جغرافي، وأن الدلالة الدينية لا تتضمن جغرافية أو انتماءً (إثنيًا). إن كل من العلماء الإنجيليين التلموديين يفترضون مقدمًا وجود تجانس مغلوط.

زياد منى: أنت تشير إلى (الهيكل) وتقصد به الذي كان قائمًا في أورشليم (القدس). ولكن نظرًا لوجود هياكل عديدة في مناطق كل من شرقي فلسطين وغربها، وفي مصر، وفي لبنان أيضًا، قرب الدامور، ألا تعتقد بضرورة الدقة هنا، والإشارة إلى الأول باسم (هيكل أورشليم)؟

توماس طُمْسُن: بالتأكيد. أرجو العمل على تغيير ذلك بشكل دائم.

زياد منى: لم تكن جبيل في يوم من الأيام جزءًا من فلسطين (ص 138، سطر 7 من النسخة الإنجليزية).

توماس طُمْسُن: أرجو أن تغفر لي هذا الغلط، فمن المؤكد أنها لم تكن في يوم ما جزءًا من فلسطين [التاريخية]. أرجو أن تمسح الاسم (بيبلوس) أو أن تستبدل اسم فلسطين بجنوبي المشرق أو جنوبي سورية. لقد كتبت في المخطوطة الأصلية الاسم (المشرق) لكنني غيرتها إلى (فلسطين) بهدف إيضاح المقصود.

زياد منى: ماذا تقصد بمصطلح: (الطالبانية)؟

توماس طُمْسُن: المصطلح موظف هنا للإشارة إلى التمرد المكابي الذي كان خضع لتأثير رجال الدين الذين أضحوا محاربين بهدف تأسيس مجتمع مثالي قائم على الرابطة الدينية. لقد خطر لي أن أوظف مصطلح: (مُستديري الرؤوس) في جيش كرُمْوِل، لكنني اخترت بدلاً من ذلك التشبيه بطالبان أفغانستان كمثلٍ معروف يمثل الاتجاه المعاصر المماثل للميول التي وجدت في الحركات الدينية اليهودية. يمكنك أن توظف مفهومًا مرادفًا آخرل(الحرب الدينية) أو (المحاربين الدينيين) إذا كنت تعتقد أن مَصطلح (الطالبانية) قد يكون عدوانيًا تجاه مشاعر البعض.

زياد منى: أوَليس الصادوقيون هم أنفسهم الصدوقيين (ص 264 في النص الأصلي)؟

توماس طُمْسُن: مع وجود كثيرين ممن يرغبون في عمل مثل هذا التماهي، فأنا أعتقد أن الاسم (الصدوقيين) كان تطورًا موازيًا. لكن جذر الكلمتين هو نفسه <صدق> الذي يشير إلى الاستقامة.

زياد منى: هل من الصحيح الحديث عن (لغة عبرية)؟ أتسمح لي أن أقترح، بدلاً من ذلك، توظيف مصطلح: (كنعانية كتابية؟)

توماس طُمْسُن: مصطلح (كنعانية كتابية) جيد، ما دام المرء يقصد به "العبرية" الكتابية لكن المؤابية والأمورية والإدومية واليهوذية والإسرءيلية ذوات قربى، غير أنها لغات العصر الحديدي المتمايزة التي يجب أن يطلق عليها اسم (الكنعانية) لكن من دون صفة (الكتابية). إن (العبرية) اسم قديم، لكن (الكنعانية) هو مصطلحها العلمي.

زياد منى: آسف لإزعاجك بكل هذه التفاصيل، لكنني رأيت ضرورة تجنب استخدام مصطلحات عامة قد يساء فهم المقصود بها، خاصة من قبل من ليسوا من أهل الاختصاص.

توماس طُمْسُن: أسئلتك ساعدتني كثيرًا. والآن أدرك أن مسألة المصطلحات يمكن أن تنطوي على جانب كبير من الحساسية عند الجمهور المتلقِّي. فالتشديد في المطالبة باستخدام حذر للغة ضروري عند نقل الكتاب إلى العربية ودخولها ميدان البحث.

مقدمة الطبعة العربية

إن تعود علماء الآثار والمؤرخين والباحثين الكتابيين زمنًا طويلاً على النظر إلى الكتاب* على أنه تاريخ، وفهمه، في الوقت نفسه، تراثًا فكريًا ثريًا من الناحية الدينية وأساسًا لكلٍ من اليهودية والمسيحية، قد منح وجهة النظر هذه سلطة تتجاوز المعقول. يأخذ الاعتراض الذي أثيره على تلك الرؤية لالكتاب اتجاهات ثلاثة. أولاً: إن الكتاب يصنع تاريخًا رديئًا. فما نعرفه حول هذا التاريخ وما يمكننا إعادة بنائه من الأدلة الأثرية يظهر تاريخًا لسورية الجنوبية مختلفًا جدًا عن القصص الكتابية. إن قصص الكتاب وأناشيده لا تخبرنا عما حدث في فلسطين في أي عهد، بل تخبرنا كيف كان الناس في هذه المنطقة تفكر ويكتبون. فالسؤال حول تاريخية ما إذا كان من الممكن أن تكون القصص الكتابية حدثت في الماضي، يتطلب أن يدعم بالأدلة والسجلات المعاصرة للعهود التي نصفها في كتابتنا التاريخ.

من الصعب أن تكون اهتمامات مؤلِّفي هذا محدودة بكتابة تاريخ جيد. فأنا أجادل بأنالكتاب ليس تاريخًا على الإطلاق. إنه مليء بالأمثولة وقصة العبرة: إنه لاهوت. إنه يختلق تراثًا يحمل رسالة، رؤية للماضي بوصفه إخفاقًا، تراثًا يمكن استخدامه دعمًا لآمال معقودة في المستقبل على الدوام. لقد تجاهلنا طويلاً مؤلفيالكتاب. ومع ذلك، لكي نفهم أي حكاية، علينا أن نسأل كيف تعمل القصص عملها وكيف حاول المؤلفون القدماء التأثير في مستمعيهم [جمهورهم]. وأن نتساءل حول النصوص المكتوبة والمقروءة أهم كثيرًا من مساءلة التاريخ الزائف. فالمؤلفون يهتمون بالأفكار والمشاعر، ويختلقون عهودًا ماضية يكتبون حولها.

إن كـثيرًا مـن الحكايـة والشـعر الكتابيين يضع امتلاك الأرض والأمة بين موضوعاته الأكثر مركزية. ثمة القليل جدًا من الأحياء اليوم ليست لديهم فكرة حية عن مدى أهمية هذين العنصرين من الكتاب بالنسبة إلى السلام والحرب في فلسـطين وإسرعيل منذ نهاية الحرب العالمية الأولى. عندما تحول السجال إلى تساؤلات بخصوص: لمن أعطى يَهْوَه هذه الأرض أولاً، أو كيف يمكن استخدام قصـص الكـتاب لتسـويغ القـرارات والسياسـات الـتي هـي. . عندما تقع في الـتاريخ ولـيس في القصـة. . تعـد جرائم بحق الإنسانية، يتضح أننا أحوج إلى النظر بشكل أكثر نقدية إلى إله هذه القصة الذي يستمر في التأثير في حيواتنا. هـذه الأسـئلة تُقربنا من طبيعة وأصول ذاك الشكل من الكراهية الذي ندعوه بالإثنـية. فلسـنا محـتاجين إلى أن نصـبح أكـثر مسـؤولية عـن كراهيتنا، بل إن اللاهوتـيين يجب أن يبدأوا بتحمل المسؤولية عن القيم التي ننسبها إلى الآلهي أيضًـا. إن الإثنـية شـيء اخـتلقه البشر. كذلك أيضًا فكرة الآله الكوني. . إله العـالم بكامله، الذي، من نافلة القول، يُعتقد أنه يختار شعبًا على حساب شعب آخـر. ثمة أفكار قليلة مسؤولة عن جرائم أكثر من هذا المفهوم الديني الحصري للإثنـية. لا يمكـنني أن أتخيل فكرًا واحدًا اختلقه البشر أكثر دموية من الناحية التاريخـية مـن هذا المجاز الموجَّه عائليًا لأمة مع إلهها. إن المناخ السياسي المرعب للشـرق الأوسـط يقـنعني بأن هذا السجال حول الإثنية وروح إله الكتاب هو سجال هام.

الأسـاس في هـذه المناقشـة هي طبيعة اليهودية المبكرة: فهي ليست أمة بين أمـم هـذا العـالم، بـل شـعب الرب. والكتاب هو كراس دعائي خلاصي. فهو يستخدم قصصًا حول ماض مخذول وقصص شعب ذي طموحات قومية أرضية لرؤية أكثر شمولاً للمجتمع، وأكثر عدلاً وأكثر إنسانية.

إنـني أجـادل بـأن هـذه اليهودية، كما يعكسها معظم النصوص الكتابية، لم يكـن لها جذور في مجتمع إثني حصري من الماضي، بل هي بالأحرى حركة دينية خلاصـية وفلسـفية كانـت تـرفض مثل هذه العنصرية. هذا الأدب هو صوت فلسـطين القديمـة في العـالم القديـم. إنه السلف لكل من المسيحية واليهودية التاريخـيتين، اللـتين اعـتمدتا، كلٌ بدورها، شكلين مختلِفين من الكتاب كوثيقة

أساسية لها. إن المفهوم الضمني لهذا الكتاب هو أنه ليس مسيحيًا. إنه ليس يهوديًا أيضًا. لكن في مسار التاريخ أصبح كذلك. بجعله هكذا، فإن اليهودية والمسيحية كلتيهما قد غيَّرتاه، ليس بالطريقة السطحية عن طريق الإضافة إليه والحذف منه، بل بإعادة وجهات نظر الكتاب التي تمنح الامتياز لكلٍ منهما في فهمهما الطائفي لكلٍ من الماضي والآلهي. هذه الأنوية الجمعية في لاًهوتنا التي حاولت تعريف "هدَف التاريخ" بوصفه الكلمة السحرية هي بشكل جلي للغاية أَنَوية تخدم ذاتها حيث يجب علينا عاجلاً أم آجلاً أن نسأل عما إذا كانت هي أيضًا صحيحة: [هل وضعتني الآلهة و[قومي] فعلاً في اعتبارها طوال الوقت، أم أن هذا ليس بالأحرى إلا إرثًا مشتركًا لإنسانية مشتركة؟].

إن المهمة الأولى للباحث أن يقلل التشوهات التي أضفيناها على الماضي بجهودنا المبذولة على تاريخنا واستعماله لأغراض لم تكن مقصودة أبدًا.

آمل أن تتمكن هذه القراءة النقدية للأدب الكتابي من التقليل من العنف والشر اللذين أثبت هذا التراث أنه قادرٌ عليهما. ربما، تتمكن هذه القراءة أيضًا من تعزيز إدراكنا تنويره وجماله.

أخيرًا، أود أن أقدم جزيل شكري للدكتور زياد منى، محرر النسخة العربية ومراجع ترجمتها، والسيد عدنان حسن الذي أنجز الترجمة العربية، ودار قَدْمُس للنشر والتوزيع التي تبنت إصدارها.

توماس طُمْسُن

كوبنهاغن في (26 نيسان 2000 م).

مدخل: السجال العلمي

في لحظة كتابة هذه المقدمة، أستعد للذهاب إلى لوزان لحضور اجتماع (حلقة البحث الأوروبية حول المنهجية التاريخية لتاريخ إسرءيل) وأقرأ الأوراق التي ستُناقش في حلقة البحث. الموضوع هو (النفي) كموضوعة للتاريخ. تتمحور القضايا حول كيف نربط بين النصوص الآشورية، والبابلية والفارسية الكثيرة المتعلقة بالحرب، وتدمير المدن وترحيل الشعوب في كل مكان من إمبراطورياتها، والأدلة الأثرية المتزايدة من فلسطين، والتشكيلة الواسعة من التراثات الكتابية التي تعالج موضوعات التدمير والنفي والعودة، ولكنها نادرًا ما تتحدث عن فترة النفي ذاتها. إن نصف الأوراق المقدَّمة لحلقة البحث تشاطر كثيرًا وجهة نظر مؤلّفي هذا. فكل واحدة منها تشير، بطريقتها الخاصة، إلى الصعوبات في قراءة الحكايات الكتابية حول الترحيل والعودة كما لو كانت تاريخية. إنها تشير إلى عدم وجود قصة في الكتاب تخبرنا عن إسرءيل ما أو يهوذا ما في المنفى. وفي حين أنها تعبر عن شكوك قليلة في أن يكون النفي قد حدث، فإنها تتساءل عما إذا كان من الممكن كتابة تاريخ لهذا النفي. أما النصف الآخر من الأوراق فيعارض بقوة ويجادل بأن تاريخًا (للسبي) هو ممكن على الأقل. مع ذلك، لا أحد يرى أن تراثات الكتاب تمدنا بالأدلة الكافية لأجل ذلك التاريخ. وأنا أتصفّح هذه الأوراق، لا يمكنني أن أتمالك نفسي عن التفكير في التغيرات التي حدثت، على مدى الخمس والعشرين سنة المنصرمة، في مقاربتنا للكتاب المقدس وعلاقته بعلم الآثار. لقد ولى منذ زمن طويل الافتراض القائل بأن التاريخ القديم يمكن كتابته بمجرد إعادة سبك أو تصحيح قصص الكتاب. لقد أصبح إلى حد ما من الصعب تمامًا فهم هذه القصص باعتبارها تروي أحداثًا من ماضي مؤلفيها.

سيكون من السذاجة أن أتظاهر بأن هذا المؤلَّف حول الموضوع غير مثير للجدل. بالنسبة إلي، فقد بدأ السجال في وقت مبكر يعود إلى أواخر الستينيات، وتم التعبير عنه لأول مرة في أطروحة للدكتوراة بدأت في عام (1967 م) في جامعة تُبِنْغِن وانتهت في عام (1971 م). إن أطروحتي الأصلية نشأت من فكرة أنه إذا كان من الممكن، في الحقيقة، إرجاع بعض الحكايات حول الآباء العبرانيين تاريخيًا إلى الألف الثاني قبل الميلاد، كما كان يعتقد آنذاك تقريبًا كل علماء الآثار والمؤرخين، فسأكون قادرًا على تمييز القصص الكتابية من التراث الموسَّع لاحقًا.

عندما بدأت هذا العمل للمرة الأولى، كنت مقتنعًا للغاية بتاريخية الحكايات حول (الآباء الأولين) في سفر التكوين حتى إنني تقبّلت دون تردد التوازيات المزعومة مع العقود العائلية للعصر البرونزي المتأخر التي عثر عليها في تنقيبات مدينة نوزي القديمة في بلاد ما بين النهرين الشمالية. لذلك فقد كان الأكثر إزعاجًا عندما اتضح، في عام (1969 م) بعد أكثر من سنتين من العمل، أن التقاليد العائلية وقوانين الملكية في نوزي القديمة لم تكن فريدة من نوعها في قانون الشرق الأدنى القديم، ولا كانت متضمنة في قصص سفر التكوين. إن كثيرًا من هذه العقود قد قُرئ خطًا وفُهم خطًا. لقد تُرجم واحدٌ من هذه العقود على الأقل ترجمة مغلوطة بغرض خلق مواز للكتاب. فزعم موازيات نوزي للتقاليد الآبائية كان اختلاقًا محجّبًا بحجاب رقيقٍ، نتاجًا لتحقيق رغبة. لقد تم اختلاق عالم اجتماعي كامل لم يكن موجودًا أبدًا.

أدى ذلك كله إلى مناقشة المسألة الأكبر، مسألة التاريخ والآباء بشكل عام. فاتجهت إلى مراجعة الحجج الأساسية التي استُخدمت لخلق ودعم العهد الآبائي. كانت الحجة الفريدة الأهم هي (فرضية أمورية) المعقدة جدًا التي تؤكد (حصول) هجرة بدوية للساميين الغربيين خارج الصحراء العربية، مزقت الحضارات الزراعية القائمة في الهلال الخصيب في أواخر الألفية الثالثة قبل الميلاد وأنشأت مستوطنات جديدة امتدت من بلاد ما بين النهرين الجنوبية إلى الدلتا المصرية. تلك الفرضية تربط تقريبًا كل لقية نصية هامة من الألفين الثالث والثاني قبل الميلاد بالكتاب وبفلسطين: سواءً أكانت هذه

اللقية من أور، أم من بابل، أم من ماري، أم من العمارنة، أم من أوغاريت، أم من مصر، أم من فينيقيا، أم من فلسطين نفسها. وقد انهارت أيضًا الحجج المؤيدة للهجرات الأمورية ولوجود عهد آبائي في تاريخ الشرق الأدنى القديم. فهي في غالبيتها اعتباطية ومتعمَّدة. لقد سلّم الباحثون جدلاً بما شرعوا في البرهان عليه، وما تم تقديمه على أنه النتائج المؤكدة لعقود من العلم والبحث قد كان ارتقى إلى مرتبة التوكيدات غير المدروسة.

أنجزتُ رسالة الدكتوراة في أواخر عام (1971 م) وكانت ردود الفعل عليها قوية. وجدتُ أن من المستحيل أن أنال شهادة الدكتوراة في الفلسفة في أوروبا أو أن أنشر كتابي في الولايات المتحدة. لكن في نهاية المطاف نُشر المؤلَّف في ألمانيا في عام (1974 م) وصار بإمكاني أن أنال شهادتي من جامعة تمبل في فيلادلفيا في عام (1976 م).

تأكدت الحجج المضادة لتاريخية الحكايات الآبائية بقوة نتيجة النشر الخاص لكتاب الباحث الكندي جون فان سِتَرْز (1975 م) تحت عنوان [إبراهيم في التاريخ والتراث]. وقد ذهب كتاب فان سِتَرْز بالحجة إلى أبعد من ذلك، حتى بإظهار أن القصص الكتابية لا يمكن العثور عليها في مثل هذا الوقت المبكر، بل لابد من ردها إلى فترة ما في القرن السادس قبل الميلاد، أو إلى زمن لاحق. وفي عام (1977 م) نشر جون هيز وماكسويل مِلّر مؤلف: [التاريخ الإسرءيلي واليهوذي] وهو مجلد ضخم من المقالات التي كتبها عدد من الباحثين الشبان، تمت فيها مراجعة البحث التاريخي الراهن حول كل فترة من الفترات الكتابية المتعاقبة على حدة. لقد بات واضحًا الآن أن الثقة السابقة في وجهة النظر القائلة بأن الكتاب هو وثيقة تاريخية هي في طور الانهيار. فقد تم التعبير عن الشك واسع الانتشار ليس فقط حول تاريخية آباء سفر التكوين، بل تاريخية القصص حول موسى، ويشوع والقضاة أيضًا. وقد شعر هؤلاء المؤرخون بالثقة لأول مرة في التكلم على التاريخ عند معالجة عهد شاوُل وداود وسليمان.

وفي الوقت الذي لقي فيه تأريخ فان سِتَرْز المتأخر لأسفار موسى الخمسة تأييدًا قويًا في ألمانيا، وأدى عمله إلى تغيرات جذرية في فهمنا لهذه الأسفار الأولى من الكتاب، شهد منتصف السبعينيات أيضًا نشر عدد من المجلات

الجديدة والتجديدية غيَّرَت اتجاه حقل الدراسات الكتابية في مجمله. وقد كانت مجلة دِيلهايمَر بْلتَر التي صدرت عن هايدلبرغ بالتأكيد الأكثر جذرية وأصالة. مع ذلك، فإن: [مجلة دراسة العهد القديم] الصادرة عن جامعة شِفيلد التي تنشر باللغة الإنكليزية وتوفر منبرًا مبكرًا للسجال حول طيف واسع من الموضوعات المثيرة للجدل، كانت حتى ذلك الوقت الأكثر تأثيرًا. إن إصدار [جمعية الأدب الكتابي]، مجلة [سِمِيًّا]قد دعم الاهتمام المتنامي في الولايات المتحدة بقراءة الكتاب وفق تقنيات تم تطويرها في النقد الأدبي. لقد دخل البحث حول العهد القديم عهدًا طويلاً، امتد جيلاً، من التحول، وتميز بالتغير السريع والتجديد.

وحتى غاية عام (1975 م) ضمنًا، تابعتُ بحثي حول زراعة العصر البرونزي وتاريخ استيطان كل من سيناء وفلسطين. وربطتُ، في كتابين وسلسلة من الخرائط أنجزتها لِ[أطلس توبنغن للشرق الأدنى] المعطيات الأثرية بالمعطيات (الجيولوجية) والبيئوية في مسعى لإنشاء تواريخ استيطان واستعمال مناطق فلسطين الكثيرة. وقد استخدمت تاريخ الزراعة والتقانة، وأنماط الاستيطان والتغير في الشروط المناخية أساسًا لفهم التغير طويل أمد في كل منطقة على حدة. هذا العمل كان قائمًا إلى حد كبير على المسوحات الأثرية التي قام بها باحثون إسرائيليون مثل بِنُّو رُتِنْبِرغ ويوهنن أهروني وموشي كوخافي، والتي تم إلحاقها بمحفوظات قسمي آثار العصور القديمة الإسرائيلي والأردني. في حين أن بحثي حول مشروع الأطلس هذا كان إحدى أقدم المحاولات لإنشاء تاريخ إقليمي للزراعة في فلسطين، فإنه كان يفتقر إلى اتساق المعطيات المجمَّعة منهجيًا التي أظهرها مسح إسرائيل ومعظم المسوحات الأثرية التي تم إجراؤها منذ أوائل السبعينيات.

وفي عام (1975 م) تركت ألمانيا وعدت إلى الولايات المتحدة، لكن الجدالات حول كتابي عن الآباء منعتني من الدخول إلى ميدان التدريس الجامعي. فامتهنت حرفة طلاء البيوت وتفرغت لها كرجل مهيأ لممارسة كل الأعمال. كنت أخصص عطلي الأسبوعية وأوقات المساء لدراسة سرد العهد القديم وأسفار موسى الخمسة. بعد حوالي عقد من العزلة آل استبعادي إلى

نهايـة غـير مـتوقعة. فقـد عينـتني [الرابطة الكتابية الكاثوليكية] أستاذًا بعقد سـنوي في مدرسـة إكُول بِبلِيك [المدرسة الكتابية] في القدس لعام (1985 م). كـان مـناخ الأبحـاث الكتابـية قـد تغـيّر. فعـلم الاجـتماع وعـلم الإناسـة (الأنثروبولوجيا) صارا راسخين في الدراسات التاريخية، وأضحى علماء الآثار الفلسـطينيون محـبطين عـلى نحـو مـتزايد مـن الإطـار الكـتابي لعملهم. فقد أصـبحت الطبـيعة الأدبـية للكـتاب المقـدس هـي الـبؤرة المركزية للدراسات الكتابـية، وأصـبح تـاريخ الأديان في منافسة مع اللاهوت بوصفه سياقًا مهيمنًا لأجـل دراسة الكتاب. لم يعد فهمي الحكايات الآبائية مثيرًا للجدل، فقد أصبح جزءًا من الاتجاه السائد في هذا الحقل.

كـان مقررًا لرحلتي إلى القدس أن تستمر حوالي سنة، أنهيت خلالها المجلد الأول مـن دراسـتي ‹الخماسية› وأنجزت بعض الأعمال التمهيدية في الجغرافية السياسـية مـع أحـد زملائـي في المدرسـة الكتابـية. أخـيرًا نشرنا هذا العمل كمشـروع مُقـترح حول التواريخ الإقليمية بعنوان: [أسماء المواقع الفلسطينية] بعـد أن عـدت زمـنًا قصـيرًا لممارسـة حرفة طلاء البيوت، مُنحت زمالة المنحة القومـية لعـام (1987 م) الـتي سمحـت لـي بالـبدء بمشروع حول تاريخ أصول إسرءيل. هذه العودة إلى البحث المتفرغ قادتني إلى مناصب تدريسية في جامعتي لورنس وماركت في وِسْكُنسُن.

حـدث كـثير مـن الـتغير في الـتاريخ والآثاريات في أواخر الثمانينيات. ثمة كـتابان يمـتلكان أهمـية طاغـية في تطـور إعـادة تثقيفي لنفسي وهما الدراسة الاجتماعـية-(الأنثروبولوجـيّة) منذ عام (1985 م) المعنونة: [إسرءيل المبكرة] مـن تألـيف باحـث دانمـاركي أصبح زميلي وشريكي الحميم في التأليف، نيلز بـيتر لْمكـه وكذلـك التركيـب الشـامل للمسـوحات الأثـرية لـلمرتفعات الفلسـطينية مـن عـام (1988 م) مـن قِبَل عـالم الآثـار الإسـرائيلي إسرائيل فِنكِلشـتاين: [آثاريـات الاسـتيطان الإسـرئيلي]. إن أبحـاث كـل مـن لِمْكِـه وفِنْكِلْشْـتاين قـد أثبتـت التحلـيل الأساسـي لأنماط الاستيطان وتفسير البنى الاجتماعـية اللذيـن كانـا أساسـيين لدراسـاتي الأولى عن العصر البرونـزي. هـذان العملان أقنعاني بأن من الممكن التوصل إلى تاريخ هذه المنطقة، مع أنه

سيتعين أن يكون تاريخًا مختلفًا جدًا عما اعتدنا على سماعه وقراءته. فبدلاً من محاولة كتابة إعادة صياغات لحكايات كتابية ذات قيمة تاريخية مجهولة، واتتنا الفرصة لتطوير منظور تاريخي مستقل للماضي. في عام (1987 م) بدأتُ العمل على مسألة أصول إسرءيل في مسعى لإظهار أن مثل هذا التاريخ ممكن. لدى قيامي بذلك، استعَرْضت خطى الجدل الذي قد كنت شرعت فيه أصلاً في مقال(1987 م) تحت عنوان: [خلفية الآباء] (أعيد نشره الآن في كتاب من تحرير جون روجرسون). هذا المقال قد كان حدد أصول إسرءيل التاريخية في نموّ (مركزة) المرتفعات شمال القدس خلال القرن التاسع قبل الميلاد. هذه المركزة تستبعد ضمنًا أي وحدة سياسية عبر إقليمية تضم معظم فلسطين. أي، أنه لم يكن من الممكن وجود (مَلَكية متحدة) مع شاوُل أو داود أو سليمان في أورشليم (القدس) خلال القرن العاشر قبل الميلاد. وقمت بعدها بنشر دراستي المكتملة في عام (1992 م) تحت عنوان: [التاريخ المبكّر لبني إسرءيل].

كانت ردود الفعل على هذا المؤلَّف أقوى من تلك التي كانت على مؤلفي عن الآباء. فمع أن الطبيعة التاريخية لقصص داود كانت موضع شك منذ السبعينيات من قبل الباحثين الأدبيين، وحتى مع أن عالم الساميات الإيطالي جيوفاني غاربيني قد كان شكك في تاريخية (المَلَكِيَّة المتحدة) في عام (1986 م) فإن اكتشافي أن لا مكان لداود أو إمبراطوريته في تاريخ إسرءيل قد خلق فضيحة. ظهرت مراجعة لكتابي على الصفحة الأولى من صحيفة: ذَ إندبنتدنت أُن سَنديْهْ. كنت أطمح إلى أن أتثبت في منصبي أستاذًا في جامعة ماركيت، حيث كان المسؤولون غير سعيدين جدًا ببحثي. وقد أثارت الدعاوة العقيدة اللاهوتية المحافظة، ووُجد عملي «يعارض الرسالة الكاثوليكية للجامعة». وفي حين كان من الممكن أن تؤدي الحرية الأكاديمية إلى كارثة شخصية، برهنت على أنها نعمة لا لبس فيها. فقد دعيت لكي أشغل منصب كرسي في العهد القديم في جامعة كوبنهاغن، حيث ما زلت فيه منذ (1993 م).

منذ عام (1992 م) استعر سجال عريض حول تاريخ إسرءيل وفلسطين أذكاه نشر كتاب فيليب دِفِيز بعنوان: [بحثًا عن مملكة بني إسرءيل] وقد حمي السجال، لكنه أيضًا كان مفتوحًا، وانخرط فيه كل العاملين في هذا الحقل، كما

يشـهد اللقـاء القادم في لوزان. وقد أدّى الانهماك الطويل للدراسات الكتابية بمسألة الأصول إلى تشوهات كثيرة في فهمنا للتراث. واليوم لم يعد لدينا تاريخ لإسـرءيل. لم تتحول قصة آدم وحواء وقصة الطوفان، إلى خرافة فحسب، بل لم يعـد بإمكانـنا أيضًـا أن نـتحدث عـن زمـن الآباء الأولين. لم يكن ثمة (مَلَكِيَّة مـتحدة) في الـتاريخ ولم يعـد هـناك معـنى للكـلام عـن أنبـياء ما قبل السبي وكـتاباتهم. فـتاريخ فلسـطين العصر الحديدي لا يعرف اليوم عن إسرءيل أي شـيء، إلا بوصـفها محمـية صـغيرة مـن المرتفعات تقع شمال أورشليم وجنوب وادي سهل يزرعيل. ولم يكن لِيَهْوَه ذاك، الآله المهيمن في عبادة شعب إسرءيل، علاقـة كـبيرة بفهـم الكـتاب للرب. إن أي تاريخ نكتبه عن هذا الشعب لن يشـبه إلا بشـق الـنفس إسـرءيل الـتي كـنا نظـن أننا نعرف الكثير عنها منذ سـنوات قلـيلة فقـط. وحـتى هـذا القليل سيفتح بالكاد لنا أصول الكتاب في الـتاريخ. إن تأريخـنا للـتراث الكـتابي قـد انقلب رأسًا على عقب. فما نعرفه لـيس سـوى كـتاب هلنستي: إنه تحديدًا ما نبدأ بقراءته لأول مرة في النصوص الـتي عـثر علـيها بـين مخطوطـات الـبحر الميت قرب قُمران. لقد جادلتُ بأن البحـث عـن الأصـول لـيس بحـثًا تاريخيًا بل هو مسألة لاهوتية وأدبية، مسألة حول المعنى. فأن نعطيه شكلاً تاريخيًا هو أن نعزو إليه تفتيشنا عن المعنى. لقد دأبـت الأبحاث الكتابية على الاعتقاد بأننا يمكن أن نفهم الكتاب لو استطعنا فقط أن نعود إلى أصوله. على كل، فإن السؤال حول الأصول ليس سؤالاً قابلاً للإجابـة. فإسـرءيل الكتاب ليست خيالاً أدبيًا فحسب، بل إن الكتاب قد بدأ تراثًا تأسس لتوّه: سيل من القصص والنشيد والتأمل الفلسفي: جُمع ونوقش وقُلِب على وجوهه. أما مصادرنا فإنها لم تنشأ، إنها تكمن في صلب الموضوع.

يمكننا أن نقول الآن بثقة كبيرة إن الكتاب ليس تاريخًا لماضي أحد. إن قصة إسـرءيل المخـتار والمنبوذ، التي يقدمها، هي مجاز فلسفي للجنس البشري الذي ضـل طـريقه. فالتراث نفسه هو خطاب حول تعرّف ذاك الطريق. إننا، بإضفاء الصـفة التاريخية على هذا التراث، قد فقدنا رؤية المركز الفكري للكتاب، كما فقدنـا رؤيتـنا لمركـزنا. إن مسألة الأصول التي هيمنت على الأبحاث الحديثة في الكتاب تنتمي إلى اللاهوت أكثر مما تنتمي إلى التاريخ. إنها تسعى وراء معنى

الكـتاب في بداياتـه. فهـي، بذلـك، تشـاطر المطلـب الهلنسـتي الذي هو أيضًا مطلب الكتاب: أن نعزو تراثاتنا حول أنفسنا وحول الرب إلى الخلق.

مـنذ افتـتاح المـناظرات حـول كتابي: [التاريخ المبكِّر] شُجعت على تقديم عملـي حـول الكـتاب في ارتـباطه بالبحث التاريخي بطريقة شاملة. على وجه الخصـوص، كـان الدعـم والمسـاعدة الكريمة دومًا من الصحفي الآثاري ديفيد كـيز، ووكـيلي الأدبي، وِلْيم هَمِلتُن، ومحرر كتاباتي في دار جوناثان كِيب، يورغ هنسـغن لا غـنى عـنهما. هـذا التشـجيع قـادني إلى كتابة هذا العمل الحالي بالطـريقة الـتي كتبـتُ. يناقش الجزء الأول الخواص الأدبية للقصص الكتابية والـتراث الكـتابي، ويتبنى الجدل الضمني بأن الكتاب لم يكن المقصود منه أن يُقـرأ كمـا لـو أنـه كـتاب تاريخ. يقوم الجزء الثاني على كتابي الصادر في عام (1992 م) ويتبنى كثيرًا من موضوعات عملي الأسبق حول الآباء ودراساتي في الجغرافـية التاريخـية. ومـنذ أن انتقلـت إلى كوبـنهاغن، أصبحت أكثر انشغالاً بالدلالـة اللاهوتـية والفكـرية للنصـوص الكتابـية. إن ذلـك، مـع الاهـتمام بالدراسـات الأدبـية، يعطـي العمل التاريخي سياقًا كان سيفتقر إليه لولا ذلك. ويحـاول الجـزء الثالـث أن يـبني هـذا السياق من خلال مناقشة تاريخية للعوالم الاجتماعية والأدبية واللاهوتية التي كان مؤلفو الكتاب جزءًا منها.

يقـدم النصـف الأول مـن البحـث الـذي نشرته في عام (1992 م) رؤيتي لـتاريخ الأبحـاث حـول إسرءيل القديمة، ولا داعي لتكرار أي من ذلك هنا. مع ذلـك، ثمـة عـدد مـن الأعمال، مثل أعمال فان سِتَرْز ولِمْكِه وفِنْكِلْشْتاين، التي أثـرت فيّ تـأثيرًا عظـيمًا. ثمة أيضًا أعمال كثيرة أعتقد أنها مفيدة لأي شخص يرغب في قراءة المزيد. أقدم القائمة التالية من الأعمال أملاً بتشجيع مثل هذه القراءة [أنظر اللائحة في آخر هذا الكتاب].

توماس طُمْسُن

كوبنهاغن في (25 تموز 1997 م).

الجزء الأول

كيف تتحدث القصص عن الماضي

مقدمة الجزء الأول[2]

انـتخاب شـاول وصـعوده إلى السلطة على إسرءيل؛ فقدانه النعمة الآلهية؛ الملـك شاول المجنون الذي يخفف أحزانه داود الموسيقي الملهمُ للمزامير؛ شاول المحـارب العظـيم؛ بَلِـية الفلسطيين القدماء؛ المخبول بغيرته القاتلة من الملازم الشـاب المخلـص ذي العـزم الذي يتفوق عليه في كل مآثره؛ الأنشودة الرعوية حـول حب داود ليهوناثان وسط مكائد وعنف البلاط الملكي؛ الراعي الشاب ببسـاطته التقـية وبـراءته يتغلـب في نـزاع شخصـي عـلى العملاق المحارب والمقـاتل الـبطولي، جولـيات الفلسـطيين؛ صـعود داود إلى العـرش وعظمـة إمـبراطوريته؛ هجومـه الغـادر عـلى أورشـليم على الطراز الهوميروسي؛ داود الفاسـق يجعـل تابعه المخلص يُقتل بدافع شهوته زوجة الرجل؛ داود العجوز عديـم الحـيلة الذي يطالب في خَرَفه بجسد فتاة شابة ليدفئه في الفراش؛ صعود سـليمان إلى العـرش، إنـه وصـف كلاسـيكي لـنجاح غـير الموعودين ووراثة الأصـغر سـنًا: سـليمان الشـبيه بكروسس الذي تضاهي ثروته أساطير الملوك الآشـوريين الذيـن يطلـون جدرانهـم بالذهـب؛ سـليمان المؤسـس والمستثمر العظـيم للـتجارة الدولية؛ زوج إحدى أميرات مصر؛ المساوي في حكمته ملكة سـبأ الخرافـية؛ الفيلسـوف-الملك في إهاب الإسكندر؛ حكمته تحمي الفضائل البسـيطة للعائلـة وتهدي إمبراطوريته بناء الهيكل المكرَّس للإله الواحد الحق تـتويجًا لـتقوى سـليمان، الهـيكل الـذي يخـدم تدنيسـه للـتخلي عن سليمان؛ سـليمان الـذي تغويـه عـن الإيمان القويم زوجات أجنبيات والفساد التوفيقي للإمـبراطورية، وعالم الحكم الكبير والثروة؛ سليمان المأساوي الذي كان غروره

وردّتـهُ مسؤولين عن انهيار مملكته؛ مرة أخرى مثل الصراعات التي تلت موت الإَسـكندر الكـبير بين الجنوب المؤمن والشمال الكافر، إنه سرد ملحمي يخلق العهـد الأسـطوري للملكـية المتحدة في إسرءيل ويصفه بأنه (العصر الذهبي) لملوك السلالة الداودية الأربعين، وبوصفه نتاجًا للأدب الهلنستي.

لقـد شكل غياب سياق تاريخي للكتاب يُعوَّل عليه عائقًا كبيرًا أمام الدراسات الكتابـية الحديـثة. عـلى كـل، إن عـدم وجـود مناهج تاريخية سليمة قد حكم منذ الـبداية بالإخفاق على البحثً عن مكانة الكتاب في التاريخ. فمن الصعب قراءة النصـوص القديمـة، مـا لم نعرف شيئًا ما حول العالم الذي كتبت فيه ولأجله. منذ قـرن، قـام باحثو الكتاب بتشكيل عالمهم الخاص بهم، سياقهم الخاص بهم لأجل نصوصـهم. فقد رسموه من الكتاب ذاته، وقد ارتقى إلى ما هو أكثر قليلاً من إعادة صـياغة قصـص كتابية مختارة. ولأنه لم يكن ثمة عالَم قديم آخر معروف لفلسطين، فقـد بدا أن تقديم هذا العالَم التراثي تاريخًا أفضل من عدم امتلاك تاريخ إطلاقًا. عـلى كـل، كـان السـياق الـتاريخي الذي ظهر، افتراضًا لا نقديًا لا يثبت سوى أن الكـتاب أًسـيئت قـراءته. في القـرن المنصرم، لقد حوَّرت دراسات الشرق الأدنى والهيمـنة المـتزايدة لعـلم الآثـار في كـتابة تاريخ فلسطين القديم. وقد قاوم الاتجاه السـائد في البحـث الكتابي التغييرَ بشراسة، مفضلاً، كلما أمكن ذلك، أن يدافع عـن إعـادة صـياغة لـلحكاية الكتابـية بوصفها (رؤية الكتاب للماضي). فتمادى كـثيرون في حقـل الآثاريات الكتابية إلى حد المجادلة بأن هذا التاريخ التراثي يجب المحافظـة علـيه باعتباره شرعيًا، إلا عندما يكون قد ثُبُتَ أنه مستحيل تاريخيًا. ومنذ عهـد قريـب جـدًا فقط بدأت الآثاريات بتطوير تاريخ لفلسطين مستقل عن هذا التحيِّز اللاهوتي.

كنتـيجة للاهـتمامات الأثـرية الـتي أيقظهـا غـزو جـيوش نابليون الشرق الأوسـط، فـإن القـرن التاسـع عشر قد رسم للأبحاث التاريخية هدفًا مثيرًا هو إعـادة بـناء مكانـة الكتاب ضمن تاريخ الشرق الأدنى القديم. مع أن الأبحاث الكتابـية تمـد جذورها في العمل التاريخي النقدي إلى القرن التاسع عشر، فقد شـهد القـرن العشرون تطورات نقدية تعرضت للتآكل بفعل التنامي في فهم الكتاب أفضل ما يمكن وصفه به هو اعتباره شكلاً من (الواقعية الساذجة).

ما تزال قصة الكتاب الخاصة للماضي، المتمركزة على صعود إسرءيل وسقوطها، تهيمن على إعادات البناء التاريخية ضمن الدراسات الكتابية. مع ذلك، فإن فن ومتعة هذه الروايات لا يلقيان من التقدير إلا قليلاً، إذ يُنظر إليها فقط في تحولاتها كروَايات للأحداث: لقد أصبحت تاريخًا. إن دراسة كل النصوص من الشرق الأدنى القديم ودراسة كل التنقيبات في إسرءيل وفلسطين قد أُفسدت عن طريق طموح فردي إلى حد ما للأبحاث الكتابية ألا وهو: أن تَفْهَمَ الكتاب روايةً للماضي التاريخي. لقد صارت القصص التي نقرأها، من سفر التكوين إلى نهاية سفر الملوك الثاني، تخدم كسياق تاريخي لكل بقية أدب الكتاب بما في ذلك شِعره وكتاباته الفلسفية.

كان هذا التفكير، الذي يُطرح كنظام بحثي تاريخي ونقدي، مصدر إرباك كبير للبحث العلمي الحديث. فبدلاً من أن يكون تاريخيًا، فقد خرق القاعدة الأولى للتاريخ بإخفاقه في التمييز بين التاريخ والأسطورة. وبدلاً من كونه نقديًا، استعمل منطقًا دائريًا بكل معنى الكلمة. وبدلاً من كونه علمًا مصحِّحًا لذاته وناقدًا لها، سلَّم جدلاً بافتراضاته الخاصة وأرضى نفسه بمجرد (تصحيح) الكتاب حيث تتطلب المعقولية ذلك. فالمعجزات، كما يبدو، ينبغي أن تذهب، لكن البقية يمكن أن تبقى، دون تغيير، قدر الإمكان. ومع أن مثل هذه الحاجة إلى قراءة نصوصنا المقدسة تاريخًا تتوسل الشرح، فإن الآثاريات الكتابية قد أخفقت في تزويد الكتاب بسياق تاريخي يمكن أن يفهم فيه بشكل معقول.

ومع أن كثيرين أشاروا إلى القيمة اللاهوتية الفائقة لهذه التراثات غير المدروسة لتسويغ انعدام الاستقامة الأكاديمية في البحث العلمي، فقد سأل القليلون عن السبب في أن لاهوتنا ينبغي أن يكون مستعدًا لدفع ثمن مرتفع للغاية لحماية رؤيته عالمنا. لماذا يُعتبر فهمٌ للكتاب المقدس، بوصفه خياليًا، أنه يقوّض صدقه واستقامته؟ كيف يعطي إضفاء الصفة التاريخية على هذا الأدب شرعية أكبر؟ لماذا، بالفعل، يحتاج عمل أدبي مؤثر كالكتاب إلى شرعنة أكثر؟ ليس ثمة أي مزية في خلط معنى الكتاب بما اعتدنا أن نظن أنه كان يعنيه، وبشكل أقل في الدفاع عن لاهوت ضيق، بأن نسميه رؤية الكتاب. فأن نتعلم أن ما كنا نؤمن به ذات مرة ليس ما كان ينبغي علينا أن نؤمن به، هو السيرورة الفكرية العادية التي ينمو بها فهمنا.

مـن المحرج حقًا أن يتكلم المرء بهذه الفظاظة حول حقله الأكاديمي. لقد كان تسـويغ الأسـاس المـنطقي للأبحـاث الكتابية من أجل هذا التفكير اللانقدي عـذرًا واهـيًا: «لقد فعله الجميع». هذا صحيح كغاية. على مدى أكثر من ثلاثة أجـيال إلى الآن، فـإن جُـلّ التاريخ القديم قد جرَّب ما هو أكثر قليلاً من إعادة صـياغة القصص والحكايات الأسطورية القديمة. للمؤرخين الذين يكتبون عن الـيونان القديمة هيرودتهم ولعلماء المصريات مانيثو(هم) ولعلماء الآشوريات بيروسـوس(هـم) ولدارسـي فينيقـيا فـيلون(هـم) الجبـيلي، و حـتى لدارسي الـيهودية يوسـفوس(هـم). إذا كانـت (مـثل) هذه (التواريخ) المثيرة للاهتمام تـؤدي دورها، وهي تلزمنا بشكل من الأشكال، فلماذا نصغي إلى النقاد الذين سيقوضـونها؟ لـماذا من غير الممكن أن يكون للدراسات الكتابية مختص بسفر التثنـية و[الـتراث] الـيَهْوِي الخـاص بـه باعتـبارهما أول مؤرخـين لإسـرءيل جديـرين بإعـادة الصـياغة؟ لـماذا لا يمكنـنا أن نسـمح للتراث بان يجسد فهمه الذاتي لنفسه؟ لماذا لا نجعل تراث الكتاب تاريخنا؟

المؤلّـف الحـالي هو الرد على مثل تلك الأسئلة. إنه محاولة للنظر إلى رؤية الكتاب للماضي (بناءً) في ضوء لغته الخاصة. وسأحاول، على مدى الجزء الأول منه، أن أشرح كيف أن الكتاب قد فُهم غلطًا على أنه التاريخ.

إن تـراثات كـتراث الكتاب، التي أمدَّت المجتمع القديم بماض مشترك، تختلف جـدًا عـن الـتواريخ الـنقدية الـتي تلعب دورًا مركزيًا في الحياة الفكرية المعاصرة. فالاخـتلافات بـين المـنظورين، القديـم والحديث، تعكس ادراكين مختلفين للواقع. سـأحاول توضـيح ذلـك في المناقشـة الافتتاحية للفصل الأول. إن المهم على وجه الخصـوص هـو الـنقاش الـذي ألخصـه بمقـتطف من الملك الفيلسوف من سفر الجامعـة: «لا جديد تحت الشمس». هذه البدهية اللاتاريخية للفكر الهلنستي القديم تعبر عن بُنى التراثات حول الماضي التي تم خلقها في العالم القديم. إنه يضع هذه التراثـات في نـزاع مع أهداف المناهج التاريخية الحديثة التي تتمحور إلى حد ما في تعريف الأحداث في الماضي بوصفها فريدة من نوعها.

في الجـزء الـثاني أود تقديم فكرة واضحة ودقيقة عن نوع المعرفة التاريخية الـتي نمـتلكها حول فلسطين القديمة، أقارن هذا المنظور لرؤية الكتاب الشديدة

التباين بـرؤية إسرءيل التي قدمها لنا الآثاريون الكتابيون. برسم هذا التباين، سأعطي حيزًا كبيرًا للكيفية التي فهم بها مؤلفو الكتاب الآله، وسأقارن ذلك مع الآلـه السـامي الغـربي القديم، يَهْوَه، كما هو معروف من نقوش الشرق الأدنـى، وخصوصًـا من الأسماء الشخصية. إن الآله يَهْوَه يلعب دورًا مركزيًا في قصـة موسـى وبدايات إسرءيل، مع أنه دور مختلف كثيرًا عن أي دور لعبه من قـبل في تـاريخ ديانـة فلسطين. في الحقيقة، يمكن للمرء أن يصف قصة سفري الخـروج والعـدد بوصفها (تدور) حول إله كان بلا وطن أو شعب. لقد اختار شـعبًا كـان عـلى نحـو مشابه بلا وطن أو إله. إن التفاعل المضطرب لهذا الآله المتوحد وهـذا الشـعب الشـريد يقع في صميم حبكة القصة الكتابية. هذه ما أطلق عليها اسم قصة إسرءيل.

يتبـنى الجـزء الثالـث قضـية يـتعين عـلى أي فهم نقدي للكتاب المقدس أن ينصـبَّ عليها: السياقات التاريخية التي كُتب فيها النص والتي تكوّن فيها التراث. تلك هي السياقات الفكرية، والأدبية والاجتماعية التي أعطت الكتاب بنيته ولغته الخاصـتين. إنهـا ستساعدنا على تعرف الإسهامات الفريدة والمشتركة لهذا التراث القديم، الذي لم يؤثر تأثيرًا بالغ العمق في حياتنا الفكرية.

إن الكيفـية الـتي يرتبط بها الكتاب بالتاريخ قد تم فهمها فهمًا مغلوطًا إلى حـد كـبير. ولأنـنا كـنا نقرأ الكتاب ضمن سياق مغلوط بالتأكيد، ولأننا أسأنا فهـم الكـتاب بسـبب ذلـك، فإنـنا أحـوج إلى البحث عن سياق أكثر ملاءمة. نتـيجةً لذلـك، سـنبدأ بقـراءة الكتاب بطريقة جديدة. هذه المسائل هي أسئلة حول التاريخ القديم، لكنها أيضًا أسئلتنا. إنها تقربنا من بعض بواكير تيارات تـراث لغتـنا وفكرنا. إنها تؤثر في فهمنا الذاتي الفكري. تحيط الخلافات بهذه المسـائل، لـيس إلى حد كبير، لأن فكرة الجيل المنصرم قد أصبحت مغلوطة، مع أن ذلك قد حدث. الأهم من ذلك بكثير التغيرات التي طرأت في جيلنا، فكما تغير ذاك العالم، كذلك تغير إدراكنا للماضي. إن تاريخنا قد تغير.

لقـد تجـاوز التراكـم المحـض للمعطـيات المفـيدة لـلمؤرخين مـن اللقـى والنصـوص في التنقيـبات الأثـرية إمكانـية التلخـيص. فالـنمو في معـرفة ما واسـتخدام حقـول معرفـية، كعـلم الاجـتماع، وعـلم الإناسـة، والاقتصـاد، والجغرافية، واللسانيات التاريخية، والأدب المقارن، قد وصل إلى درجة صار معها

الشرق الأدنى القديم، في كل من تاريخه وأدبه، يتطلب مراجعات كبرى لكل فروع فهمنا التاريخي. وحتى الأعمال المكتوبة في عهد قريب كمنتصف الثمانينيات لا يكاد تعكس التغيرات في فهمنا تاريخ فلسطين وإسرءيل الذي يسلم به جدلاً معظم الباحثين الآن. لم تعد استنتاجات أولئك الذين ثقفوا الجيل الحالي وشكلوا الأساس تقريبًا لكل الكتب المؤلفة حاليًا حول الآثاريات والكتاب مقبولة أو مرضية لديهم. إن سعيهم إلى توحيد نتائج الآثاريات الفلسطينية والبحث الكتابي ودراسات الشرق الأدنى القديم في توليفة شاملة قد دُحض من حيث المبدأ والتفصيل. وهذا ما ترك الحقل بأسس غير ثابتة. لقد وُجدت أغلاط كبرى في كل حقول البحث ذات الصلة. فالمراجعة والتغيير في كل مناهجنا مطلوبان.

كان لنجاح المناهج التاريخية، الذي تحقق في منتصف الثمانينيات، تأثيرات عميقة على الطريقة التي نكتب بها تاريخ فلسطين القديمة اليوم. علاوة على ذلك، فإنه قد بدل بشكل جوهري فهمنا مكانة الكتاب في التاريخ. فحكايات الكتاب تشبه كثيرًا كتابات قديمة أخرى قامت بجمع التراثات القصصية للعالم القديم: من مصر، ومن بلاد ما بين النهرين وفينيقيا. سواءً كنا نتحدث عن هيرودوت الكاتب الإغريقي في القرن السادس قبل الميلاد، الذي يعتبره الكثيرون المؤرخ الأول للعالم الغربي، أم الكاتب اليهودي يوسفوس الذي جاء بعده بأكثر من ستة قرون، أو مؤلفي الحكايات الكتابية، من سفر التكوين إلى سفر الملوك الثاني، وسفر الأخبار إلى عزرا ونحميا، أو سفري المكابيين الأول والثاني، فإن هذه المجموعات من القصص القديمة والحكايات الأسطورية لا تمدنا بالأدلة على التاريخ، كما اعتقدت الآثاريات الكتابية طويلاً وأمّلت في إثباته. إذا كنا اليوم لا نملك أي تاريخ قابل للحياة لأجل ما اعتدنا على تسميته (إسرءيل) فثمة أسباب وجيهة لعدم امتلاكنا واحدًا. إن كتابة التاريخ تحاول شرح أدلة الماضي التي نجت، وتشرع في إضفاء الوضوح والتماسك على ما نعرفه حول الماضي. على كلٍ، إذا كانت معرفتنا متشظية، أو غير مؤكدة أو غير موجودة، فيجب على تاريخنا أن يأخذ هذا الجهل في الحسبان.

الفصل الأول

التاريخ والأصول: الماضي المتغيّر

1) عندما تُثْبَتُ النصوص بالنصوص

هيمنت قضية أصول إسرءيل على مقاربات الكتاب وتاريخ فلسطين. فبسبب مفارقاتهـا التاريخـية الضـمنية، كان المأزق الناتج مأزقًا تواجهه كل مسائل 'الأصل' التاريخـية، وهو يؤثر بشكل خطير على الطريقة التي نكمل بها أي دليل كتابي أو لاكتابي نعرفه حول أقدم تاريخ لإسرءيل. في حين أن أي حقيقة تاريخية نحدد هويتها بأنها إسرءيل الكتابية هي بالضرورة نتاجٌ لمسألة 'الأصول'، ويجب فهمها لكي يحدد لهـا تـاريخ لاحـق، تبقى الحقيقة كامنة في وجوب البحث عن الأدلة التاريخية على الأصول في زمن أسبق من إسرءيل، في زمن لم يكن فيه هذا المكان أو هذا المفهوم. ولكـن، كـيف يـتم عـندئذٍ الـتعرّف على هذا الدليل باعتباره يعود خصيصًا إلى أصـول إسـرءيل؟ نظـرًا للطبـيعة المتشـظية لكـل أدلة التاريخ القديم، فإن مسألة الأصـول يـتم إنشـاؤها بـالإدراك المؤخَّـر. إنه يعتمد كليًا على فهم ما نعرفه عن إسرءيل كما يردنا من التراث الكتابي، سواءً أكان أم لم يكن لذلك الفهم الذاتي الموَجَّه معتقديًا أي مسوغ تاريخي مهما يكن.

ثمـة مـأزق آخر هو مأزق الدليل نفسه. إن ما يفهم جيدًا بوصفه دليلاً أوليًا إنما يأتي من معطيات تعاصر نشوء إسرءيل. وهذا الدليل يُستمد، إلى حد كبير،

مـن البحـث والاستكشـاف الآثـاريين، ويـتم البحـث عنه عمومًا بين البقايا المتشـظية للعصـرين البرونزي والحديدي المبكر من فلسطين القديمة. إن دليلنا الـثانوي، أي الكـتاب والأدب التراثي من خارج الكتاب، الذي يزعم أنه يحدد هويـة تلـك الإسـرءيل، هو ما نحاول تحديد هوية أصوله. فهذه المصادر الثانوية أيضًـا هـي التي تقدم ما نعتقد أنه الإطار الزمني الملائم لأجل بحثنا الأولي عن دلـيل آثـاري. ومهمـا يكـن، فـإن هذه الافتراضات المتعلقة بالهوية والتسلسل الـزمني للأحداث إنما تؤخذ من النصوص المعروفة لنا من العهد الهلنستي، أي من أقدم النصوص الكتابية التي تم اكتشافها بين لفائف البحر الميت.

من شأن هذا المأزق الواضح أن يضايق أي مؤرخ. فما دامت المصادر الأولية والـثانوية لتاريخـنا عـن أصـول إسرءيل مفصولة بزمن قدره ألف عام، فإن ثمة أمـلاً ضـئيلاً في إقامـة صـلات ممكنة بين الكتاب والمصادر الأثرية المبكرة. إننا نبحث عن أصول إسرءيل كما نعرفها من الكتاب، مع أننا عاجزون عن إثبات تاريخية أي حكاية كتابية، قبل أن نمتلك تاريخًا منفصلاً، مستقلاً، يمكننا أن نقارن بـه روايـة الكتاب. علاوة على ذلك، إذا كنا نحاول خلق تاريخ قادر على تقديم السياق الـذي نشـأت فيه الحكاية الكتابية، فإن هذا التاريخ لا يمكن أن يكون مطابقًـا لقصـة الكـتاب تلـك إلا بشق النفس. ومن دون تاريخ مُثْبَت بشكل مسـتقل لفلسـطين وإسـرءيل، فـإن مسـألة التاريخـية تبقى أحجية، سواءً أكان الكتاب يصف الأحداث التي حدثت في الماضي أم لا يصفها.

لهـذه القضـايا تبعات خطيرة عندما نحاول كتابة تاريخ عهود مبكرة جدًا. إن مصـادرنا الأولـية، الـتي تـردنا في معظمهـا مـن خلال علم الآثار، مثمرة جدًا، لكـنها تحكـي لـنا في معظمها عن البنى التي كانت تمتلكها المجتمعات القديمة، كـيف عـاش الـناس، وتطـورت اقتصـاداتهم، وتشـكيلة العلاقات التي يمكن تتـبعها بدراسـة بقايـا الـثقافة الماديـة التي أوصلتنا إليها التنقيبات. فمع المواد المكـتوبة إلى حـد كـبير الـتي يجلـبها لـنا علم الآثار، ينمو تاريخنا إلى أن يصبح وصـفًا لمجـتمعات، بـتطوراتها وتغيراتها طويلة الأجل، أكثر مما يجلب لنا تاريخًا للأشـخاص والأحـداث. وتضـيف الـنقوش الكـثير إلى ذلك. إنها تخبرنا عن اللغـة، والحـدود والبـنى السياسـية، والمعتقدات الدينية، والتقاليد الاجتماعية

والقانونية، والتجارة وتنظيم الأعمال. ونتوصل، عندما نكون محظوظين جدًا، إلى تبصر الطريقة التي كان يفكر بها الناس. فنكسب معرفة حول أحكامهم المسبقة، ومخاوفهم ومعتقداتهم، وحسهم الفكاهي والجمالي، إضافة إلى معرفتنا بولاءاتهم وقيمهم. وفي الإجمال، فإن فلسطين تفتقر كثيرًا إلى النصوص العائدة إلى مراحل سابقة للعهد الهلنستي، ولا تملك شيئًا من ثروة مصر أو بلاد ما بين النهرين أو تعقيدهما. وهذا ينطبق بشكل خاص على فترة العصر الحديدي التي كانت فيها أولى دولتي إسرءيل ويهوذا. علاوة على ذلك، فإن فلسطين، وكما سنرى، لم تطوِّر أبدًا سلطة سياسية تمتلك أي أهمية دولية كبيرة. كانت على الدوام مقسمة إلى مناطقها الصغيرة العديدة حيث لم تطوّر أبدًا تاريخًا مشتركًا، إلا عندما كانت محكومة بقوة من الخارج، كمصر وآشور وبابل. لم يكن لها إلا نادرًا الثقافة العالية، كما يعبر عنها في الفن، والعمارة، والأدب والمهرجانات. وما نجا من الاندثار هو، في جُلِّه، إمَّا أجنبي الأصل أو مستمد من فينيقيا على الساحل السوري. خلاصة الكلام، أن فلسطين ظلت على الدوام الملحق الجنوبي لسورية من الناحيتين الثقافية والفكرية.

ثمة تباين قوي، على وجه الخصوص، بين هذا الفقر في المصادر التاريخية الأولية على مدى عصري فلسطين البرونزي والحديدي، والأدب الثانوي الثري المتوافر لنا في النصوص والتراثات من العهود الفارسية والهلنستية والإغريقية-الرومانية. هذا الأدب يسرد تراثات عن الماضي. والحقيقة أن الانهماك في الماضي ودوره في فهم وتعريف الحاضر هو صفة مميزة صارخة لأدب تلك العهود اللاحقة. ولا يشمل هذا الأدب نصوص الكتاب المقدس فحسب، بل جسمًا ضخمًا من الأدب اللاكتابي أيضًا، بما في ذلك التأريخات التقليدية المنصبة على مسائل الأصل. إنها تقدم لنا روايات مفصَّلة لما أعاد المؤلفون تقديمه بوصفه ماضيًا. وجل هذا الأدب معروف جيدًا، استخدمه المؤرخون طويلاً في محاولة لإعادة بناء التاريخ الأبكر لفلسطين.

ومهما يكن، فليس من السهل جدًا اعتماد تلك النصوص. فهي لا تحفل بكل أنواع الأساطير والقصص فحسب، بل إن مؤلفيها لم يهتموا كثيرًا بتمييز القصص الممتعة أو الفكاهية أو المسلية، من القصص التي تروي

بـالفعل شيئًا حدث في الماضي. ذلك أنهم لم يترددوا في تغيير مصادرهـم وإعادة بناء الماضي عندما تكون هناك ثغرات في معرفتهم، أو، في الحقيقة، بأي أسلوب يـرونه مناسـبًا. وعـندما بتـنا أكـثر إدراكًـا لهـذه الخواص النموذجية للتأريخات التقلـيدية حول ماضي فلسطين، صارت الطريقة التي استخدمتها الأبحاث ذات مرة لإعادة بناء تاريخ فلسطين تلقى بالتدريج قبولاً متلاشيًا. فالتراخي الكسول للأبحـاث التاريخـية المتمـثلة في تقديـم إعـادة صـياغات المؤرخـين القدمـاء وتصـحيحها، فقـط عـندما يثبـت بالدليل فحسب غلطها، لم تعد سارية، ولن يعـود مـن المفـيد أن ننظر إلى هؤلاء المؤرخين التقليديين على أنهم 'موثوقون' بدرجـة مـا. فما كانوا يتصورونه تأريخًا إنما كان تخيلات تاريخية لهم عن الماضي يوظفـون فـيها أي مواد تقع بين أيديهم. وما نتوصل إلى معرفته عندما نقرؤها لـيس معطيات حول أي فترة سابقة من فترات الماضي، بل هو بالأحرى، رواية لمـا يظـنونه، وما يعتبرونه منتميًا إلى جنس الأدب الذي يكتبون. هذه النصوص مفـيدة تاريخـيًا بسـبب مـا تتضـمنه عن حاضر المؤلف، وعن المعرفة المتاحة له ولمعاصريه، وليس بسبب مزاعم مؤلفها حول أي ماضٍ متخيّل. إن أحد الأشياء الأكثر إدهاشًا وغرابة لدى "مؤرخ" مثل يوسفوس أنه يكاد لا يعرف شيئًا عن "الماضي" الذي لم نكن نحن أنفسنا نعرفه قبل الآن من مصادر أخرى. وعندما "تُثْبِـتُ" روايـة يقدمها، لحدث مفترض قبل ذلك بقرنين شيئًا يمكننا أن نقرأه في أعمـال أخـرى، فليس ذلك لأنه قام بنسخه أو إعادة صياغته. لذلك وُصف يوسفوس بأنه «شخص لا يحب المرء شراء سيارة مستعملة منه».

وإذا كـنا نحصـل عـلى كـم متراكـم مـن القصص من أعمال كالتي كتبها يوسـفوس، ومن التأريخات التراثية الواردة في الكتاب، فإن من الخطأ أن نعتقد أن بمقدورنـا أن نسـتخدم نصًا واحدًا لإثبات ما يقوله نص آخر حول الماضي. فالمعلومـات التاريخـية الأكـثر أهمية التي يمكن أن نتوصل إلى معرفتها من هذه التأريخات القديمة ليس لها سوى علاقة ضئيلة جدًا بنوعية تاريخها، ولا علاقة لها تقريـبًا بمـا يقـال حـول الماضـي. وغالبًا ما تم العثور على النقوش القديمة، التي تشير إلى شخصية أو أخرى أو حكاية أو أخرى، والتي لا يمكننا أن نعرفها بغير ذلـك إلا مـن الكـتاب. مـع ذلك، حتى هنا، فإن إثبات الحكاية الكتابية، الذي

يسـمح لـنا بقـراءتها كمـا لـو كانـت تاريخًـا، يبقى محيرًا. والسبب في أن هذه النصـوص القديمـة تـبدو دائمًا قاصرة عن إعطائنا الدليل الذي يلزمنا هو أن طريقتـنا في فهـم الماضي لا يشاركنا فيها مؤلفو هذه النصوص أو أي نصوص قديمـة أخـرى. وهـذا، كما أرجو، سيتضح أكثر بالاستعانة بمثالين من القصص الكتابية التي تم إثباتها بشكل مؤكد عن طريق النقوش من خارج الكتاب.

المـثال الأول يردنا من التنقيب في تل دير علاَّ في وادي الأردن. يعود النص المكتشـف إلى أواخر القرن الثامن قبل الميلاد. وهو يقدم قصة تدور حول رؤى عـراف الآلهـة، بلعام بن قعور، المعروف لنا من سفر العدد (22–24). وحكاية الكتاب هي القصة الشهيرة عن النبي وحماره الناطق. وفي نقش دير علاَّ، يكون بلعام عرافًا لمؤاب القديمة، في حين تصفه القصة الكتابية نبيًا يعيش في سورية، عـلى الفرات الأعلى. كلاهما يتكلمان بصوت الرب، الذي يقرر قدر ومصير الأمـم. في قصة الكتاب، يكون بلعام نبيًا للرب يَهْوَه. وفي نص دير علاَّ يكون مرتـبطًا بإلـه يحمل اسم <شْجْر> إضافة إلى ارتباطه بما يطلق عليهم اسم آلهة وآلهـات شـداي، وهـو يشـبه كـثيرًا الآله ايل شداي في سفر التكوين (1:17) وسـفر الخـروج (3:6) ومـع الآلهـة عشتار. ويتم عرض القصة الكتابية ضمن سـياق الحكايـات (التي تدور) حول انسياح (تيه) إسرءيل في البرية مع موسى. مـع ذلـك، فإن النقش أحدث عهدًا بقرون من أي فترة زمنية لها علاقة بموسى. ومـع ذلـك التـباين، فالحكايـتان كمـا يـبدو بوضـوح، قصـتان تـدوران حـول الشخصـية الأدبـية القديمـة نفسها. إن ما يتم ترسيخه عن طريق هذا التوازن المـلحوظ لـيس وجـودًا تاريخـيًا لـبلعام، بـل تلـك الطـريقة القديمـة في إخبار القصـص حـول الأنبياء أو الرجال المقدسين، تلك القصص التي تمجّد وتلعن الأمـم وملوكهـا. وشخصـية النبي بلعام، في القصة تحديدًا، هي ما يعطي نقش ديـر عـلاَّ دلـيلاً علـيها. يظهـر الدلـيل مـن خارج الكتاب أن الدور الكتابي للأنبـياء، من بلعام إلى صموئيل، ومن عاموس إلى إرميا، إنما ينتمي إلى التراث الأدبـي العريق لفلسطين القديمة. إن بلعام هو أقدم مثال معروف من فلسطين على هذا النوع الحكائي.

والمثال الثاني الذي اخترته عن حكاية كتابية أثبتتها النصوص القديمة يعود إلى نقـش قديم آخر على نصب تذكاري مؤابي من التاريخ ذاته تقريبًا أو أقدم قليلاً

من نص تل دير علاَّ. فقد زُعم طويلاً أن عُمري، الذي بَنى، وفق الحكاية الكتابية، مدينة السامرة وأسس السلالة الحاكمة لمملكة إسرئيل الشمالية، هو أقدم ملك في الكتاب يتأكد حكمه بدليل من خارج <الكتاب>. في الحقيقة، إن تاريخية عُمري قد لاقت تصديقًا قويًا على نحو مضاعف، نظرًا لكونها قد تأكدت عن طريق النقوش الواردة من آشور ومؤاب. تشير السجلات الآشورية إلى دولة إسرءيل وعاصمتها في السامرة تحت اسم سلالة حاكمة هو بيت عُمري (خمري). ونجد أسماءً متشابهة للدول الصغيرة في نقوش آشورية أخرى، مثل بيت إيلاّني وبيت أجوسي. يرد ذكر عمري أيضًا على (حجر ميشع) وهو النقش الذي تم اكتشافه في عام (1868 م). وقد ساد الظن أن النقش على هذا النصب التذكاري قد تم بتفويض من معاصر قريب لعمري وابنه أحاب: ميشع، ملك مؤاب. إن الحكاية الكتابية في سفر الملوك الثاني (3:4–8) التي تمتلك الكثير من القواسم المشتركة مع هذا النقش الوارد عبر الأردن، كان يظن أنها تشير إلى الصراعات السياسية ذاتها بين اسرءيل ومؤاب التي يشير إليها النقش. وبناءً على الإشارة إلى عمري (وابنه) ومطابقة الأحداث لقصة الكتاب حدد المؤرخون النقش وحكم ميشع في زمن يقع بين عامي (849 و820 ق م). إن ذلك الجزء من النص، الذي يبدو من الواضح أنه يصف عمري ملكًا على إسرءيل، يسير على النحو التالي (الملوك الثاني 2: 4–8):

> فيما يتعلق بعمري، ملك إسرءيل، فقد أذل مؤاب أيامًا عديدة، لأن كموش غضب من أرضه. وتبعه ابنه فقال هو أيضًا، ’سأذل مؤاب‘. في زمني تكلم (هكذا) لكنني انتصرت عليه وعلى بيته، فيما هلك إسرءيل إلى الأبد! (الآن) احتل عمري أرض مادبا وأقام هناك زمنه ونصف زمن ابنه: أربعين عامًا، لكن كموش أقام هناك في زمني.

النصب التذكاري الذي كتب عليه هذا النقش كان في الأصل منصوبًا في حرم مقدس. فكان الغرض منه أن يمنح التكريم لكموش، إله مؤاب. وكموش إله يشبه كثيرًا الرب يَهْوَه في سفر الملوك؛ وقد غضب من مؤاب ولذلك سمح لعمري بغزوها. إن التغاير المرسوم بين صورتي عمري الأول ومن ثم (إقامة كموش في مؤاب) يعبر عن الاختلاف بين الأرض المحتلة من قبل إسرءيل

والأرض المحررة مرة أخرى. وتلك اللغة الأدبية والراقية والمجازية، مع موضوع غرور عمري، تنتمي إلى عالم القصة. إنه النوع نفسه من اللغة الذي نجده في حكايات الكتاب حيث يتحكم يَهْوَه بقدر إسرءيل ويهوذا ويرسل لهما الأعداء عندما يغضب.

ينتمي النقش، في الحقيقة، إلى تراث أدبي أصيل من قصص الملوك في الماضي، أكثر مما هو نص تاريخي. ونجد قصة مشابهة (تُروى، على شكل سيرة ذاتية، بضمير المتكلم)، تعود في تاريخها على الأقل إلى القرن الثالث قبل الميلاد. وهي تدور حول ملك آلالاخ، إدرمي، الذي حكم هذه المدينة في الحقيقة قبل ذلك بحوالي قرنين. إن قصة ميشع، مثل حكاية إدرمي، مكتوبة بضمير المتكلم، ويجري تقديمها بصوت الملك نفسه. ويمدنا النصب التذكاري بخلاصة عن حكم الملك: هزم أعداءه، وأتم حملاته، ومثل مملكة إدرمي، فإن مملكة ميشع أيضًا تؤسس بسلام وازدهار، لتكون جاهزة لتسليمها إلى خلفه. لقد أنجز عمله. فالنقشان هما تمجيد لملك عظيم من ملوك الماضي، يلخصان حكمه.

وذلك الطراز النصبي التذكاري ذاته يعرفنا قصة ميلاد ملك آكاد القديم، سرغون العظيم، التي استمرت حية لتصبح نموذجًا للأسطورة الآشورية الجديدة والبابلية. إنها تقدم أجمل وصف لحدث الولادة المألوفة للمنقذ المخلص، يتم اكتشافه في كل الأدب القديم، وبالشكل الأكثر شهرة في قصة الملك أوديب، وفي قصة الكتاب حول ولادة موسى في الإصحاح الثاني من سفر الخروج. يبدأ النقش الموجود على النص التذكاري المقام لسرغون على نحو يشبه كثيرًا النقوش الموجودة على النصب المقامة لإدرمي وميشع، وذلك على صورة وصف موجز لسيرة حياة بضمير المتكلم: «أنا سرغون، الملك الجبار، ملك آكاد . . أمي، الكاهنة النبيلة، حبلت بي، في السر حملتني. وضعتني في سلة من الأسل، بالقار أحكمت غطائي. رمتني في النهر، الذي لم يطفُ فوقي . . ».

ويقدم أشهر نصب تذكاري من الشرق الأدنى القديم، حتى الآن، ملخصًا عن حياة ملك عظيم مستخدمًا الصيغ والمجازات الشائعة للملك بصفته خادمًا مخلصًا للرب، وباستخدام خطاب المتكلم المتعلق بالسيرة الذاتية الكاذبة، هو رقيم حمورابي الذي أوجد قانون حمورابي. في حين من المحتمل أن النسخة

الأصلية لهذا النصب تعود إلى العصور البابلية القديمة، فقد ظلت السيرة تحفة من أدب بلاد ما بين النهرين على مدى القرون التالية.

وكما هي الحال مع النصب التذكارية لحمورابي وسرغون وإدرمي، ثمة أكثر من أسلوب وشكل تبرهن على الخواص التخيلية لنقش ميشع. ويكمن المجاز الأدبي أيضًا وراء استخدام اسم عمري نفسه. فعمري، المقيم في مؤاب، ليس شخصًا يفعل أي شيء عبر نهر الأردن، بل هو اسم الشخص التي تسمت باسمه قبيلة أو أرض (إيبونيم). إنه تشخيص أدبي لقوة إسرءيل السياسية وحضورها. ومن الواضح أن الإشارة إلى عمري في رقيم ميشع هي إشارة أدبية وليست تاريخية، وهذا ما يجبرنا على التمعن أكثر في الاسم الجغرافي والسياسي الآشوري لإسرءيل: (بيت عمري). ومن الممكن أن يكون هذا الاسم التاريخي القديم للبيت الحاكم لإسرءيل، قد نشأت عنه قصة الكتاب عن عمري ما بصفته بانيًا للسامرة ومؤسسًا لسلالتها الحاكمة. إن لغة الحماية تؤيد المعتقدات الشعبية بأن وراء اسم سياسي مثل بيت عمري يكمن مؤسس الدولة. فالزخرفات الأدبية واللعب على الأسماء الجغرافية والإثنية ينتميان إلى نمط شهير من القص، يُبنى على الأسلاف الذين تطلق أسماؤهم على القبيلة أو الدولة. هذا النوع من الحكاية يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالأنساب والقوائم السلالية، وهو شائع خصوصًا في كل من قصص الكتاب والقصص الإغريقية القديمة.

وعلى نحو مماثل، فإن استخدام صيغ مجازية للعائلة، كما في (ابن) و(بيت) عمري مقتبس عن اللغة المجازية للحماية، ذلك النظام السياسي الذي ساد تاريخ فلسطين وسورية القديمتين. فاستخدام الأرقام المدورة، مثل ثلاثين أو أربعين عامًا، لأجل عهود الحكم، الذي نراه مشتركًا ما بين حكايات إدرمي وحكايات الكتاب، وموضوع الآله الذي يسكر على دم أعدائه، المعروفة من قصائد العصر البرونزي المتأخر من أوغاريت في سورية، ومن أساطير الخلق في مصر، هذه كلها موضوعات حكائية كلاسيكية. إن الطبيعة الأدبية لرقيم ميشع تفرض أن تؤخذ على محمل الجد، إذ من المشكوك فيه تمامًا أنه يشير إلى شخص تاريخي عندما يذكر ملك إسرءيل. فعمري، ملك إسرءيل، و(إبونيم) محمية المرتفعات، وبيت عمري إنما تنتمي إلى عالم القصص. ويعرض رقيم

ميشع، العدو، وصفًا لمعركةٍ ضد إسرءيل دفاعًا عن مدينة نبو، فيجعله منذورًا للدمار الشامل، مثل تقدمة مقدسة إلى الآله كموش بطريقة مألوفة جدًا لنا من سفري يشوع وصموئيل الأول: « . . يذبح الجميع، سبعة آلاف رجل وطفل وامرأة، لأنني نذرتهم للدمار في سبيل عشتار-كموش».

أخيرًا، وفي الشكل الكتابي المختلف من القصة المؤابية في سفر الملوك الثاني (3:4-8) ليس عُمري وابنه (أي أحاب) ملكي إسرءيل المشمولين، بل، بالأحرى، أحاب وابنه يهورام. تبقى موضوعة ملك إسرءيل وابنه اللذين يهاجمان موأب ثابتة، سوى أن اسمي الشخصيتين يتم تغييرهما (تحويرهما). هذا النوع من التحوير يحدث غالبًا في القصص، لكنه لا يحدث في التاريخ إلا بطريق الغلط. فمن الغلط أن نضع الكتاب في مباراة التاريخية مقابل رقيم ميشع. ومن الغلط أيضًا أن نؤرخ الرقيم مستعينين بالتراث الكتابي كما لو كان وصفًا لحدث. ولا تسمح لنا الأدوار التي تلعبها الشخصيات في أيٍ من نسختي القصة بفهم الحكايات بوصفها تعكس الأحداث أو الشخوص التاريخية. إن التشابه بين حكاية ميشع وحكاية إدرمي بعد موته يجبرنا على أن نرى النقش نصبًا تذكاريًا يمجد حكم ميشع المنتهي، وأن نعيد تاريخه إلى وقت لاحق بعدئذ، أو إلى ختام العهد التاريخي لهذا الملك. فما نحصل عليه في رقيم ميشع هو شكل مختلف مبكر من الحكاية ذاتها التي نجدها في الكتاب. وكما هي الحال مع قصة بلعام في سفر العدد، يقدم لنا نقش ميشع الدليل على أن الكتاب قد جمع وأعاد استخدام حكايات قديمة جدًا من ماضي فلسطين.

حتى الدليل من نصوص من خارج الكتاب الذي يثبت أن بعض الحكايات الكتابية مستمدة من مصادر قديمة جدًا لا يثبت تاريخية هذه القصص. بل، على العكس تمامًا، إنه يثبت تقديم الكتاب لها بوصفها حكايات تخيلية عن الماضي. وبطريقة مشابهة، فإن اكتشاف أشكال مختلفة قريبة جدًا من مقاطع من سفر اللاويين استخدمت في (تفليمٍ) فلسطيني قديم يعود في تاريخه إلى القرن السابع قبل الميلاد لا يقدم أي دليل على تاريخية قصة موسى في البريّة. تقدم قصة البريّة سببية الكتاب، وهي ترسخ بشكل تخيلي الأساس لهذا التراث الطقسي القديم بتفصيل النصوص المقدسة على

مقياسها. وهكذا تمامًا تقدم قصة سفر الخروج (12: 14–20) القصة الأصل لعيد الفصح اليهودي. إن ما يثبت الدليل الآثاري هو أقدمية استعمال (تفليم) في فلسطين، إضافة إلى وظيفة الحكاية الكتابية بوصفها تجميعًا وتفسيرًا لتراثات الماضي.

وموضوع (السبي) الذي يهيمن على قدر بالغ من سرد الكتاب، يحتاج إلى مناقشة بحد ذاتها، ولا بد من تركه إلى فصل آخر. فالدليل من خارج الكتاب على نفي من قِبَلْ الجيوش الآشورية والبابلية لإسرائيل ويهوذا هو دليل ساحق. وحتى رقيم ميشع، الذي ناقشناه للتو، والذي يعكس الطموحات العسكرية لدولة صغيرة جدًا، يشير إلى جريمة الحرب القديمة، جريمة ترحيل السكان بالقوة. مع مثال النفي، ونحن نُواجَه بالكيفية التي تسم بها النصوص الشرقية القديمة قصص الكتاب باعتبارها جزءًا من عالم قصص وتفسير. في حين أنه من المبادئ التي يصعب تقبلها للآثاريات الكتابية أن تاريخية الحكايات الكتابية القديمة حول إسرءيل القديم لا يمكن تأكيدها، ما لم يكن لدينا دليل من خارج الكتاب، فمن المهم تمامًا أن ندرك أننا حتى عندما نمتلك ذلك الإثبات من خارج الكتاب، فمن المحتمل أنه يثبت المجازات الأدبية والمجازية للكتاب أكثر مما يبرهن عليه باعتباره حفظًا لسجل تاريخي.

بالطبع، إن وجود ملوك مثل أحاب وياهو في التاريخ قد ثُبِت منذ فترة طويلة. فالسجلات الآشورية لا تدع لنا مجالاً للشك. ويجب فهم القصص الكتابية بوصفها استخدامًا لأسماء الملوك التاريخيين لإسرءيل. هذه الإثباتات من خارج الكتاب أيضًا تؤيد التواريخ التقريبية التي يعطيها الأخير لهؤلاء الملوك، ضمن مجال طفيف من الغلط. من نافلة القول أننا لا نستطيع أن نستنتج أن استخدام الكتاب لهذه الأسماء الحقيقية لملوك الماضي كان مبنيًا على قوائم سلالية افتراضية لكنها مجهولة خلافًا لذلك، وهو ما يمكن أن يمنحنا الأمل في استخدام الأسماء الأخرى، غير المثبتة كما لو كانت تاريخية. فمعرفتنا التاريخية لا تأتي، بالأحرى، من إشارات الكتاب بل، بشكل مستقل، من ورودها في النصوص الآشورية. ويوحي الدليل بأن الكتاب، مثل شكسبير، غالبًا ما يستحضر أرواح ملوك خياليين في تركيب قصصه. وتلك هي طبيعة الأدب

تحديدًا. فمع أني أقيم ضمن جالية إلسينور في الدانمارك، ويمكنني أن أشاهد قلعة هاملت في كل مرة أذهب فيها إلى شاطئ البحر، لا يمكنني أن آمل بأن أعثر في أنساق شعر شكسبير على أي دليل على أن هذا الملك القصصي من الممكن أن يكون تاريخيًا.

2) لا جديد تحت الشمس

عندما نسأل عما إذا كانت أحداث الحكاية الكتابية وقعت فعلاً، فإننا نطرح سؤالاً من الصعب الإجابة عنه بشكلٍ مرضٍ. فالسؤال نفسه يكفل أن الكتاب سيُساء فهمه. ذلك أن إحدى التباينات الأساسية التي تميز فهم الماضي الذي نجده متضمنًا في النصوص الكتابية من فهم حديث للتاريخ إنما تكمن في الطريقة التي نفكر بها بخصوص الواقع. هذا الاختلاف أساسي جدًا لفهمنا النصوص القديمة إلى حد أننا محتاجون إلى الانكباب عليه مباشرة.

كان الفهم القديم لما هو حقيقي، كما هو شأنه اليوم، يقوم على الخبرة. فأفلاطون وأرسطو يحتكمان بشكل متكرر إلى الخبرة ليعبرا عن حججهما واستنتاجاتهما الفلسفية. وهذا أيضًا أحد ثوابت مجموعات الأمثال والمزدوجات الشعرية التي نجدها في أدب الحكمة في الكتاب المقدس، مثل أسفار الأمثال أو الجامعة أو أيوب. فالمبدأ هو نتاج الملاحظة والخبرة. هكذا نقرأ في سفر الأمثال (1:17): «لقمة يابسة مع الطمأنينة، ولا بيت ولائم مع خصام». حتى أعمق المبادئ الفلسفية تصاغ بلغة ما هو معروف. تلك الفلسفة ليست مفرطة في التفاؤل، فهي غالبًا ما تظهر حد القسوة، وهي مدركة للحقائق الأكثر قسوة: «الإنسان مولود المرأة، قليل الأيام، كثير القلق. كالزهرة ينبت ويذوي، وكالظل يمضي ولا يقف» (أيوب 14:1-2). وكذلك أيضًا في سفر الجامعة (7:11-8): «النور بديع، والعين تبتهج برؤية الشمس. ومهما يكن عدد السنين التي يعيشها الإنسان فليفرح فيها كلها وليتذكر أن أيام الظلمة ستكون كثيرة. كل ما سيأتي باطل» إن مؤلفي الكتاب يبتهجون في رسم استنتاجات ساخرة حول مدى جهلنا على أساس القيود المفروضة على خبرتنا. هكذا يتأمل سليمان التباين المدهش لحظوظ من يُتوقع ولادتهم، وهو

تـباين يمكـن للملاحظة أن تصل إليه: «هناك من ينفق فيزداد، ومن يدخر يسر إلى الفقـر» (سـفر الأمـثال 24:11). ويصـور إدراك الجهل البشري بشكل شبه دائـم بتشـبيهات مـن الخـبرة. ففي سفر الجامعة (5:11) يصور الفيلسوف، في إشـارة ضـمنية إلى موضوعة (التسرُّع) من خلال النمط الحكائي "لولادة ابن الـرب"، الاتهـام الكاسـح لـلمعرفة البشـرية: »كمـا أنك لا تعرف أي طريق تسـلك الـروح، ولا كـيف تـتكون العظـام في رحـم الحبلى، كذلك لا تعرف أعمـال الـرب الـذي يصـنع كـل شـيء«. هذه القاعدة في الخبرة تمنح الفلسفة القديمـة المباشـرة الحادة والنقدية التي تفتقر إليها الحجج الأكثر تجريدًا ونظرية. لا يـتحقق ذلـك في أي مكان بشكل أكثر تأكيدًا مما يتحقق في نقد سفر أيوب المدِّمـر لـلمعرفة التقلـيدية حول الرب. إن أيوب يواجه الرب يَهْوَه مخاطبًا إياه مـن الـزوبعة: «سمعت عنك سمع الأذن، والآن رأتك عيني» (أيوب 5:42). ومرة تلـو الأخـرى، يواجـه الصـوت الفكـري المسـتتر في نصوصنا التراث بمعرفته بالخـبرة. إن الفكر الفلسفي القديم، الذي لم يكن منهجيًا أكثر من كونه مجردًا، يـتوحد بهـذه الطـريقة عـن طـريق الإشـارات المـتكررة إلى الخبرة: سواء خبرة المؤلـف الخاصـة أم الخـبرة الجماعية لجمهوره. والطريقة التي تكون بها الأشياء هي دائمًا الأساس المبرهن للحقيقة الخاضعة للجدل.

مـن نافلـة القـول أن الـتجريد مـن الخـبرات الخاصـة إلى المعـنى الأوسع للحقـيقي والـلا حقـيقي إنما يتبع مسارًا منطقيًا يغاير في الكتاب المسار الذي يتـبعه تجـريدنا. ففـي العـالم القديـم تـتم تنقـية الخـبرات الفـردية مـن خلال الإدراكـات الحسـية لواقـع أكـبر، لخـبرة ضمنية أعظم. إن مباشرة الأحداث في الـزمن يمكـن أن تكـون مضـللة، والعـالم ليس كما يظهر على الدوام، إذ يتم إدراك خصوصيات الخبرة اليومية بوصفها تعبيرات زائلة ومتغيرة عما هو أكثر اسـتقرارًا وديمومـة وواقعـية. هـذا التغير والزوال هما صفة مميزة ثابتة لخبرتنا البشـرية الماديـة. فحـتى النهر العظيم، الثابت كما يبدو، هو في جريان مستمر. ولا شـيء ممـا نعـرفه يـدوم. كـل الأحـياء تموت. الحياة نفسها، كالروح الخالقة للحـياة في مَـثَل سـليمان الـوارد أعـلاه، ليسـت حياتـنا، بل إنها تتملص من قبضـتنا. ومـع ذلـك، فـإن ماهـية الـروح المـتحررة من تغير عالم المادة، الدائم،

وبالتالي الواقعي كما يمكن أن يكون، تقع وراء خبرتنا. مثل معرفة أيوب يَهْوَه، فإن ما نعرفه عنها هو من السمع فقط. الشكل والمادة، الروحي والجسدي، الواقع والمظهر تشكل مهزلة كونية، محبطة مِثلَ القيم الإنسانية.

في الفكر القديم، أصبح الفهم المجرد للواقع وثيق الصلة بمعنى الدائم والمستمر الأبدي. إن العالم الملموس لخبرتنا يعاني التغير والتحول، إنه زائل بشكل ملحوظ، وبالتالي فهو ينتهي متماهيًا باللاواقعي. من الناحية المنطقية، فإن الواقع الذي يتسم بمثل هذا التغير تحديدًا هو الذي ينبغي إنكاره. إن الروح الواقعية حقًا، الأبدية، اللامتغيرة، هي أيضًا المجهول. الإنسان لا يملك سوى الفكرة، وهي فكرة زائلة إضافة إلى ذلك، فكرة الأبدي، وليس مفهومه. فالتشاؤم والإحباط لا مفر منهما، وقد تبيّن أنهما أساسيان للوجود البشري، قد قوضا أي معنى للتاريخ كما نفكر فيه: وصف تغيرات وتطور المجتمع على مر الزمن. فالأحداث، بغض النظر عن كونها واقعية أو هامة لذاتها، لم تكن سوى سطح لواقع يخضع للتغير والتحول. فهي لم تكن هامة بحد ذاتها، بل كانت هامة بسبب الإشارات الخفية التي تعطيها عن الواقع اللامتغير، المتعالي والأبدي لأولئك الذين يتأملون الماضي بفهم.

لما كان فهم الواقع هذا ينم عن تراث من مناقشة الماضي، فإن ما نطلق عليه بشكل مبهم اسم التأريخ القديم، يضطلع بالدور المركزي في الجنس الأدبي. ولعل من الأفضل أن نفكر فيه باعتباره نقاشات حول الأصول (بما في ذلك وصف الخلق ذاته). فالمرء يُفهم عن طريق أصوله في الفكر القديم، لأن كل شيء يكون قبل الآن عند الخلق. إن قدر الإنسان ومصيره هما مفهومان مركزيان ينظران إلى جوهر الواقع والأحداث كلها بوصفه حصيلة العمل الآلهي المنجز عند الخلق. وما نفهمه بوصفه العالم التاريخي للتغير والأحداث هو بالنسبة إلى مؤلفي الكتاب التجلي الظاهري لما كان موجودًا على الدوام. فزوال الأحداث التاريخية يتطلب تفسيرًا لكي يكون بالإمكان فهم الواقع الذي تعكسه.

التسلسل الزمني للأحداث في هذا النوع من التاريخ لا يستعمل مقياسًا للتغير. فهو يربط الأحداث والأشخاص، ويصنع التداعيات، ويؤسس الاستمرارية. إنه يعبر عن سلسلة متصلة من الماضي إلى الحاضر. وهذا المعنى

للزمن ليس خطيًا بقدر ما هو مترابط منطقيًا. إنه يقوم بوظيفته بأن يحدد هوية، ويحلـل مـا هـو زائل وعابر بطريقة أخرى. والزمن يكشف تكرارًا للواقع من خـلال أشكاله الكثيرة. ولا تقوم التسلسلية القديمة على مفهوم دائري للزمن، بمعـنى العـودة إلى الواقـع الأصـلي. المثال الأول للحدث لا يوجد إلا ليكشف عـن نمط التكرار. فهو لا صلة له بالموضوعة سواءً أكان الحدث المفترض سابقًا أم لاحقًا لحدث آخر. كلاهما يكونان كتعبيرين معكوسين عن واقع متعال. ومما لـه صـلة وثـيقة بهذا التصور القديم للزمن هي الفكرة الفلسفية التي نًجدها مسجلة في سفر الجامعة (1:9–11):

> مـا كـان فهـو الـذي سـيكون، ومـا صُنع فهو الذي سيُصنع، فما من جديـد تحـت الشمس. خذ أي شيء يقال فيه: (انظر هذا جديد). تجده كـان في الـزمان قبلـنا. مـا سبق لا يبقى ذكره، ولا يبقى ذكر ما سيتبع عند الذين يجيئون من بعد.

عـندما خلـق الرب العالم، خلق السماء والأرض وكل شيء فيهما. التاريخ كلـه مشـمول قـبل الآن في الخلـق. هذا هو أيضًا ما يكمن وراء فكرة (القدر) الـتي، بوصـفها مقدمـة كلاسـيكية للتراجـيديا الإغريقـية، تعكـس الصـراع الإنساني في مواجهة المصير. فيكون الرد الملائم القبول والتفهم.
وتقـع البنـية المركـزية لمعنى الواقع ضمن رؤية العالم وهي ليست معقدة. إنها حجـة أساسـية قـبل الآن في الفصـل الافتـتاحي لسـفر التكوين، في القصيدة العظـيمة الـتي تحتفل بخلق العالم ضمن سياق أفعال الخلق العظيمة في كل يوم مـن أيام الأسبوع، والتي تنتهي بخلق يوم السبت الذي يرتاح فيه كلٌ من العالم وخالقـه. إن كل يوم من أيام الخلق يُعلَّق عليه بتكرار العبارة الملخصة: «ورأى الـرب الـنورأنه حسن» (التكوين 1:4). ذلك التكرار يختتم في اليوم السادس مـن الخلـق بالعـبارة: «ونظـر الـرب إلى كـل مـا صـنعه فرأى أنه حسن جدًا» (الـتكوين 1:31). هـذا الإعـلان المكـرّر بـأن كل ما صنعه الرب حسن يقدم شـيئين. فهو يفتتح الخطاب التقليدي عن المحاكمة الآلهية: كيف يمكن أن يكون الـرب حسنًا ومع ذلك فهو الذي خلق العالم الذي نعيش فيه؟ إن المشكلة هي

وجـود الشـر في عـالم خلقـه الـرب. ويدخل المؤلفون في المناقشة لصالح الرب بالتأكـيد. فكل فعل من أفعال الخلق كان حسنًا، ومجموع الخلق كان حسنًا جدًا. لكـن القصـة أيضًـا تقـوم بشـيء ثـان، بشكل صامت وضمني. اعتمادًا على موضوعة الحماية الأساسية، يتم تصوير الخالق بوصفه محسنًا مطلقًا. إنه يؤسس كـل مـا هو خير في هذا العالم. فالخير هو ما يراه خيرًا. في الحقيقة، إنه خير لأنه يـراه هكـذا. في كـل السـرد الكتابي يُصوَّر الرب باعتباره الوحيد الذي يكون مسـتقلاً حقًـا، (الـذي يفعـل مـا هـو بنظره خير). إننا نعلم أن العالم في لحظة الخلـق كـان خيّرًا (حسنًا) لأن الرب رآه هكذا. فالآله هو المعيار المطلق ما يراه خيرًا هو خير في النتيجة.

وفي الوقـت الذي يقال فيه ذلك، فإن المؤلف يقوض بشكل أنيق التفاؤلية المـتفجرة للصـورة الـتي خلقها. إن التوتر المستتر في هذه الصورة للرب، الذي كـل مـا يراه خيرًا وهو ينظر إلى العالم الذي نعرفه، يفوق في سخريته القصص المفـرطة في الـتفاؤل. ففـي الـيوم السادس من الخلق، الذي ينتهي برؤية العالم المُرضي للرب بوصفه «حسنًا جدًا» يرتكب الرب خطًا! إنه يصنع البشرية على صـورته! فمـا خطـط له بوصـفه مثال الخلق، هو العيب في نسيج الرب الذي، لـولا ذلـك، لكـان كـاملاً. إن الجـنس البشـري أيضًا، في صورة الرب، سيفعل بالضبط ما يراه خيرًا. وهكذا، يدخل الشر إلى العالم. آخذين بعين الاعتبار مثل هـذا الخلـق عـلى صـورة الرب ومثاله، فقد كاد أن يكون مفاجئًا، لأي كان من العصور القديمة، أن تُرى المرأة في القصة التالية تحديدًا هذه: «أم كل شيء حي» ثمـرة الشـجرة المحـرمة (خـيرًا) (الـتكوين 6:3). فـنظرًا لكونهـا تشبه الرب، وطاعـته تكـاد أن تكـون فضـيلة إلهية، فلا يمكن توقع ما هو أقل من ذلك. إن المـنظور الفكـري لهـاتين الحكايتين واضح. فالاختلاف الذي لا يمكن ردم هوته بـين مـا يـراه الـرب خـيرًا وما يراه البشر خيرًا موجود قبل ذلك في الخلق. إن مجمـل الـتاريخ الكـتابي إنما يتم رسمه بلغة القدر الإنساني المستتر في الطريقة الـتي نوجـد بهـا. لا جديـد تحـت الشـمس، والحكاية الطويلة التي تبدأ بسفر الـتكوين ليسـت شـرحًا دائـم الاتسـاع لصراع الإرادات الأبدي هذا، عندما يتصارع الأب الآلهي مع أبنائه، حتى مع مولوده البكر إسرءيل.

ذلك المفهوم للتاريخ بوصفه شرحًا للخلق، وتلك الرؤية للبشرية التي تتخطى قَدَرًا رسمته طبيعته، تهيمنان على الرؤية الكتابية للتاريخ بوصفه تكرارًا لما كان دائم الوجود. ويمكن رؤية ذلك على النحو الأفضل من خلال القصص الكثيرة التي تقدم الموضوعة المتكررة للخلق الجديد، والبدايات الجديدة، والأمل الجديد. فكلها تستنفد مغايرتها لقصص العناد الإنساني. في إبداع هذه السلاسل القصصية التكرارية يجد المرء أصداءً متكررة لشخصيات تؤدي الوظيفة ذاتها أو وظيفة مشابهة. وهي ضمن المنظور الكتابي تعكس جميعها واقعًا متعاليًا واحدًا. ثمة ثلاثة أمثلة على هذه المجموعة من القصص التي يترجّع صداها من شأنها أن توضح ذلك.

1) ثمة قصتان عظيمتان في الكتاب تقاد فيهما إسرءيل عبر الماء لتبدأ حياة جديدة. ففي سفر الخروج (14-15) يقود موسى الشعب عبر البحر على الأرض الجافة. تنشق المياه مثل الهلام على الجانبين. إن أولئك الذين كانوا في مصر عبيدًا لا حول لهم ولا قوة يصبحون شعبًا ظافرًا يقوده الرب إلى النصر. وموضوعة عبور المياه من الهزيمة إلى النصر ذاتها تجد لها مكانًا في سفر يشوع. فالحضور الآلهي يقود الناس دون أن تبتل أقدامهم عبر نهر الأردن، الذي تقف مياهه «ندًا واحدًا» (سفر يشوع 3:7-17). إنها إسرءيل الجديدة الخارجة من القفار وهي تدخل الأرض اليابسة. يمكن سماع صدى خافت لهذه الموضوعة أيضًا عندما يعبر الجد الأعلى يعقوب نهر يبوق (في سفر التكوين 22:32). في هذا العبور يتحول إلى إسرءيل. فالواقع المتعالي الذي تكرره كل واحدة من هذه القصص هو الانشطار الأصلي لمياه الفوضى عند الخلق، عندما كوّن الرب المياه «ولتجتمع المياه التي تحت السماء إلى مكان واحد وليظهر اليبس» (التكوين 9:1).

2) المجموعة الكبيرة من القصائد التي تتنبأ بدمار بابل على يدي (يَهْوَه الجيوش) في سفر إرميا (الإصحاحان 50 و51) تجلجل بأصداء واضحة لقصة سفر التكوين (2) حول برج بابل. مع ذلك، فإن هذه القصة أيضًا تكرر القصتين المقترنتين، واللتين تكادان أن

تكونا عصيتين على التمييز، حول تدمير السامرة وأورشليم (القدس) في سفر الملوك الثاني (17 و25). إن كل نبوءات التدمير لأعداء إسرءيل (إرميا 46–49) هي محض تنويعات على موضوعة واحدة. وتلك القصص والقصائد، حول غضب الرب على المدن والأقوام، تكرر الواقع المتعالي لمحاربة يَهْوَه الأشرار وذلك محض تعليق على الأحداث البشرية. إن الخرافة الأساسية التي تبني هذا المجاز للحرب والدمار إنما تُلاحظ بشكل أكثر وضوحًا في التلميحات الكونية الواضحة في قصص الطوفان العظيم (التكوين 6–9) وسدوم وعمورة (التكوين 19). يملأ نوح ولوط دَوْر النفي للبقية الناجية من إسرءيل. إنهما يجدان «نعمة في عيني يَهْوَه» (تكوين 8:6). مع ذلك تعاود تنويعة خرافية أخرى لهذه النغمة الأساسية الظهور عبر سفر المزامير، حيث ينحصر الصراع المتعالي بين طريق الاستقامة وطريق الشر في مجاز الحرب الكونية التي يشنها يَهْوَه ومسيحه على الأمم، كما في المزامير (2، 8، 89، و110). كل هذا يعبر عن الهيمنة الآلهية على الواقع. يقول يَهْوَه، وهو يقدم قالبًا لأجل إعادة خلق لمسيحه مماثلة لهذه الموضوعة في سفري دانيال والرؤيا (كما لجمهورٍ الشاعر ضمنًا، كاشفًا للحظة عن أهمية هذا المجاز بلغة التقية): «اطلب فأعطيك ميراث الأمم وأقاصي الأرض ملكًا لك. ترعاهم بقضيب من حديد. وتحطمهم كإناء من خزف» (المزامير 2:8–9).

3) والمثال الثالث الذي اخترته لمجموعة من المجازات التي تكرر الواقع المتعالي من خلال رواية الكتاب الماضي هو جزء أساسي من بنية ما كان يُعتقد أنه الماضي التاريخي لإسرءيل. إن موضوعة عبور القفار تشكل إطارًا أوليًا للمجموعات المتسعة من قصص الناموس والحكمة التي نجدها في كل أنحاء بقية أسفار موسى الخمسة. تنطلق إسرءيل عبر الصحراء بعد عبور البحر وتكون جاهزة في وقت مبكر من سفر الخروج (23) للدخول إلى الأرض الموعودة. يجمّع موسى ‹توراته› المتزايدة دومًا عندما يتسلق جبل سيناء ثماني مرات مختلفة على الأقل. يُستخدم (التذمر)

> و(المماطلة) لتأجيل المؤامرة من خلال رحلتهم في القفار. أخيرًا، في نهاية سفر العدد، يعلن يَهْوَه في نوبة غضبه أن هذا الجيل لن يدخل أرض الميعاد. تصبح الصحراء منفىً لأجل (الذين يرفضون السير في طريق يَهْوَه). هذا الخط القصصي ينتظر جيلاً كاملاً من أربعين عامًا لكي تدخل إسرءيله الأرض مع يشوع. فالتحول من موضوعة عبور القفار إلى الوقوع في الأسر في صحراء النفي هو النقلة التي تسمح لكامل القسم الأخير من أسفار موسى الخمسة بأن يكون موضوعة صورة النفي مع موسى على جبل نبو في سفر التثنية. تتقدم إسرءيل عبر (موضوعات) العقاب والتفهم والقبول، وهو ما يسمح لحكاية أسفار موسى الخمسة بأن تختتم في خطوة معكوسة مع الخاتمة التأملية المشابهة لسفر الملوك الثاني في مدينة بابل.

القليل لدينا الذي يعطينا لمحة عن أورشليم ليس بأقل إدهاشًا من التراثات البديلة التي ترى، مع إرميا، بشكل متكرر أن أورشليم كلها قد سُبيت. ففي الإصحاحات الافتتاحية من سفر نحميا، تُهجر أورشليم، فتقبع المدينة في الخراب وتحرق بواباتها. ويباشر نحميا، وهو موظف في البلاط الفارسي، في ترميمها. في حين أن هذه الصورة باتت تهيمن على تخيلنا الماضي، فإن سفر المراثي يستخدم مجاز أورشليم التي يسودها الانفلات والعنف، إنها أرض يباب خُلقي. في الكتاب ينتمي القفر والمنفى مجازًا إلى مجموعة شائعة من الموضوعات. ويردد أحدهما صدى الآخر (يتصاديان). كلاهما يحضران الحياة لإسرءيل الجديدة. إن المعنى الإضافي الخرافي واللاهوتي لهذا الأدب يلقى تشديدًا مؤكدًا في سفر إرميا (4:23–28). باستخدام لغة (الأرض الخربة والخالية) البدئية نفسها التي استهل بها سفر التكوين(1) يصف إرميا أورشليم بأنها خلاء فارغ كما كانت قبل الخلق تمامًا. حتى السماء بلا نور. فقد أزيحت جبال أورشليم عن أعمدة حكمتها. أصوات إرميا تردد صدى الصور الافتتاحية لقصة الجنة (التكوين 2: 6). ينظر الشاعر إلى أورشليم (جنة يَهْوَه في نشيد الإنشاد) حيث (لا كان إنسان) حتى طيور السماء قد فرت، لم يكن ثمة مطر، الأرض المثمرة صارت صحراء.

بعيدًا عن تقديم البنى لأي تاريخ للماضي، فإن هذا النوع من خواء الصحراء والمنفى ذو صلة بتراثات القفر لآباء الدير والصحراء. إنها (الليلة الظلماء للروح) لدى الصوفي، التي تعبر عن التقوى ونشدان الهداية من خلال الصلاة والصيام. ما تم تجاهله بشكل ثابت في كل قراءاتنا الساذجة للكتاب المقدس بوصفه تاريخًا هو صوت نصوصنا. كيف يتعين علينا أن نقرأها؟ ما الواقع الذي يشير إليه النص ضمنًا؟ هذه الأسئلة ينبغي أن تخلق فكرة مهيمنة متكررة من أجل نقاشنا.

أود أن أختم هذا الوصف للتاريخ التكراري بمثال أخير. إن الكتاب لا يقدم لنا حكايات ثم يدعنا نفسرها بأفضل ما نستطيع. فلو فعل ذلك، لكان من الممكن أن نعتقد بإمكانية قراءة قصة واحدة أو قصيدة واحدة باعتبارها تعكس صدى التقوى المعاصرة، في حين أن من الأفضل فهم قصة أو قصيدة أخرى على أنها تشير إلى أحداث التاريخ. عندئذ خير للمؤرخ أن يحصر نفسه بتلك الجوانب من التراث التي يبدو أنها تحتفظ بمؤشرات على وجود طبيعة تاريخية. مع ذلك، فإن الكتاب أيضًا يفسر ما يجمعه. أي أنه يخبرنا كيف نقرأ وكيف نفهم التراث. هذا التعليق الموجود في كل مكان، والذي يعكس خطابًا قديمًا حول معنى التراث، هو أساسي، إنه صوت التراث. وهذا ما سنعود إليه أيضًا مرة تلو الأخرى في الخيط المستمر من مناقشتنا. في الوقت الحاضر أرغب في التمهيد لهذه القضية بمثال، فحسب. ففي سفر المزامير غالبًا ما نجد استهلالات مقتضبة، تعطي مختلف الأناشيد أطرًا قصصية وتعلق عليها. بعض هذه الاستهلالات يربط الأناشيد بداود ويخبر القارئ كيف يفهم المزمور. لدى قيامه بذلك، يُعلمنا المؤلف ضمنًا كيف يُفهم داود، من خلال اختيار الأناشيد التي وهبت له لكي ينشدها. فداود يفر دومًا من أعدائه، مرتبكًا يائسًا، أو (يلوذ بيَهْوَه) كما يمكن لمؤلف المزامير أن يرى. إنه يُنشد حزنه ومخاوفه، ويعبر عن أمله بأن الرب سينقذه. إن صوت المتكلم يسمح للجمهور بأن يتعرف مشكلاته الذاتية، الخصوصية، بصورة تبادلية. فهو أيضًا ينشد النشيد مع داود، وبقيامه بذلك، يصور فهمًا لداود المتعالي. وتخبرنا تلك الفقرات كيف كان جامعو المزامير يفكرون حول داود التراث.

إن تقنيات هذا الخطاب تشبه التقنيات التي تُقدِّم بها قصص الإنجيل، أحيانًا، حيث يقوم يسوع بالدور الفلسفي الكلاسيكي لرجل التقوى والبصيرة، الدور الذي نجده ملعوبًا في كل أدب العالم القديم، وليس فقط من قبل يعقوبات وسليمانات العالم الكتابي، بل في كل الأدب الفلسفي القديم، من كتب النصوص المدرسية في مصر العصر البرونزي حتى الفلاسفة الكلبيين الجوالين في الأدب الهلنستي. ولا يمكن أن يخطر في بالي مثال أوضح من القصتين المقترنتين، قصة داود وقصة يسوع. ففي كل واحدة منهما، يذهب البطل المركزي للحكاية إلى الجبل لكي يصلي.

في سفر صموئيل الثاني (15) يتخلّى عن داود، الذي يطارده جيش ابنه أبشالوم، كل أصدقائه ويفقد كل أمل، يصعد إلى قمة جبل الزيتون مطلاً على عرش مملكته، أورشليم، حيث يستولي أبشالوم على السلطة. من الأهمية بمكان أن يؤطر هذا المشهد على قمة جبل الزيتون، لأنه، كما يخبرنا النص: «هناك هم الرجال الذين لا يذهبون للصلاة» (صموئيل الأول 32:15). لقد حان الوقت لداود، رجل الفعل، أن يهب نفسه للصلاة. إن القصة تستجيب ضمنًا، للنصيحة الآلهية وتشرح سفر المزامير (8:2): «اطلب فأعطيك ميراث الأمم». فتصبح القصة أمثولة. لم يتبق لداود شيء، غير القدرة على الصلاة. وفي حالة من اليأس يتسلق ذلك الجبل كما لو أنه كان ذاهبًا إلى ملاذ أخير. يبكي داود عندما يتسلق الجبل. يكون حافي القدمين، محني الرأس، وكل رفاقه قد أحنوا رؤوسهم، وهم يبكون. بالنسبة إلى داود، صار أبشالوم ملكًا. تكشف القصة عن موضوعتها في خطاب داود إلى صادوق. إن اسم صادوق [من: الصدق، البصيرة] يلمح للقارئ بما عليه أن يفعله. إن شرح طريق التقوى المستقيم هو ما تضطلع به القصة في التراث. فهي تسلك الدرب اللاهوتي بالاستقامة التي يتسلق بها داود، ليس فقط المنحدر الجغرافي والتاريخي خارج أورشليم، بل الجبل الذي يختبر حياته حتى الأعماق: «إذا وجدتُ النعمة في عين يَهْوَه فسيدعني مرة أخرى أرى فلكه ومسكنه (أي، أورشليم) ». ثم يأتي مفتاح التقوى الذي تفتتح به الحكاية برمتها: «ولكن إذا قال إنه لم يعد يكترث بي، فليفعل بي ما يراه خيرًا! ». داود يصعد إلى الجبل كرجل تقوى، خاليًا من

كـل العـناد والتشـبث بالـرأي. إنـه ذروة الملـك المـثالي، ممثلاً لكل رجل تقي كـ(خادم للرب يَهْوَه) يعبر الجبل بنجاحٍ تواضعه. يموت أبشالوم. مع أنه مسيح يَهْوَه، يهوهيَهْوَه يموت ميتة شنيعة معلقًا في شجرة. يمتطي داود حمارًا وينـزل إلى أورشليم، ليعود ملكًا عليها؛ إنه مكرَّس من يَهْوَه، يدخل مملكته!

يكرر يسوع في الأناجيل قصة داود على أنها قصة تقوى كل إنسان كما في إنجيل مـرقس (14:32–42) وشرحًا لدعوة المزمور (8:2) إلى الصلاة. في ختام قصـته، يحـول مـرقس دور أبشـالوم، في روايـته، لمسيح يَهْوَه على الجلجلة. فما يوحـي بختام القصة أن يسوع قد استقبل في مملكته، وهو يمتطي حماره في قصة دخـول الأول إلى أورشـليم. في اللـيلة الـتي تسـبق موته يأخذ يسوع دور داود بوصـفه (الانسان الكلي للتقوانية) على جبل الزيتون. فيتسلق الجبل إلى جنة الجثمانـية، معـيدًا إيانـا إلى جـنة يَهْـوَه، وإلى شجرة الحياة. إن يسوع، مثل داود، يتخلى عنه أتباعه. فيعاني اليأس، ويفقد الأمل. يذهب إلى جبله ليصلي، معيدًا صـياغة كلمات داود بصوت التراث «ليكن لا ما أريد أنا بل ما تريد أنت». ما الـذي يقصـده الـنص من تكراره لهذا الحدث؟ إن كلاً من داود ويسوع يمثلان دور الفيلسـوف الـتقي ذي الـتأمل والحصـانة لمـن يرغـب في السير في طريق الاسـتقامة مـع القصـة. كلاهمـا يصـلي حيـث لا أحد يريد أن يصلي، ناشدًا ميراثه. إن القارئ المقصود ضمنًا هو الذي يعترف بأنه ليس بإرادة الإنسان بل بإرادة الرب يدخل مملكته. هذا تاريخ مكرر، نقاش فلسفي لمعنى التراث.

3) قصص الصراع

إن المسـائل المركـزية المتعلقة بـالكتاب والتاريخ لا تعنى في الواقع بقضايا الـتاريخ قـدر اهتمامها بكيفية عمل النصوص. عندما نتعامل مع قوائم الملوك المفترضة لدولتي إسرءيل ويهوذا التي استعملت كما هو مفترض في كتابة سفر الملـوك الـثاني، فـإن الاهـتمامين اللـذان يشـغلاننا همـا قضـيتا الشـرعية والاسـتمرارية، اللـتان تمـثلان التوازن. إذا وُجدت ثغرات في مصادر الكاتب، فإنهـا كانت تُسد بالخيال حتى بأصداء الأسماء التي كانت متضمنة قبل ذلك في القوائم نفسها. ما الذي يضير من وجود يربُعام إضافي؟ ترسم القوائم موازية

بعضها بعضًا، لتؤكد وتكرر بعضها بعضًا. إن التوازن والتماسك هما اللذان يقنعان: «في السنة الثانية عشرة لآحاز ملك يهوذا مَلَكَ هوشع بن أيلة في السامرة على إسرءيل تسع سنين. وعمل الشر في عيني يَهْوَه ولكن ليس كملوك إسرءيل الذين كانوا قبله» (سفر الملوك الثاني، 17:1–2).

القطبية والتباين هما البنية الوظيفية المركزية الأخرى للسرد الكتابي، وخصوصًا السلسلة الموسعة من القصص حول إسرءيل القديم التي نجدها من سفر التكوين إلى نهاية سفر الملوك الثاني. إنهما عنصران بنيويان من عناصر السرد، وكل جزئية هي مهمة بوصفها تكرارًا في خلق رواية لماضي إسرءيل. إن استقطاب الشخصيات يسبر التنويعات على موضوعتين: الإصداء والتنافس. وكثيرة هي القصص التي توشج الاثنين معًا.

القصص التي تدور حول الآباء الأولين في سفر التكوين، على سبيل المثال، مرتبة على أساس تكرار المواضيع الأساسية من خلال ثلاث ثنائيات بطولية متعاقبة: إبراهيم ولوط، إسحق وإسماعيل، يعقوب وعيسو. فهم جميعًا يظهرون في أدوار بوصفهم الأسلاف المؤسسين لشعوب فلسطين القديمة. كل واحد منهم يشارك في موضوعة الحبكة مرجّعة الصدى الذي يشكل حبكة الشعوب التي وعدها إلهها بأرضها منذ أقدم الأزمنة. فالموضوعة هي شكل خلاصي مختلف من قصة سفر الخروج الأكثر تخصيصًا (اصطفاء) حول إسرءيل في القفار، وهي تركز على موضوعة إله من دون شعب يعثر على شعب من دون إله. والأمم كلها عرفت مثل هذا المصير المقدّر إلهيًا. ويستخدم ذلك الخط الحبكي المهيمن الآن لاستهلال القصة ذات الحكاية الموسعة من سفر التكوين إلى نهاية سفر الملوك الثاني، خالقًا فكرة مهيمنة متكررة معرِّفة ذاتها بذاتها لبني إسرءيل، بوصفهم بشرًا في الجوهر. إنهم عابرون في الحياة. في القصص الآبائية، تكون هذه الموضوعة مرتبطة بموضوعة المصير المتماسك. فالأرض لهم، ليس عن طريق هبة ووعد إلهيين بقدر ما هي كذلك عن طريق الأمر (ليكن). إن موضوعة الارتباط بالأرض عن طريق المصير يمكن التماسها على نحو أفضل في الشكل النشيدي لهذه القصص حول صلات يَهْوَه المتأصلة بـ(شعبه). يقوم (نشيد موسى) في سفر التثنية (32) بوظيفته كتعليق لاهوتي

على الحكايات التي تسبقه. فهو يلخص ويختم أسفار موسى الخمسة، كآية الأصول الطويلة التي يُستهل بها سفر التكوين. يذكّر نشيد موسى القارئ بالدلالة الكونية والأبدية لحكايات إسرءيل بوصفه ممثلاً للإنسانية والمولود البكر ليهوه. إن استهلال النشيد يدعو السامع إلى تذكر روايات الحكمة القديمة وحكاياتها عن بدايات الأرض:

> أذكر الأيام القديمة وتأمل الأجيال السالفة. سل آباءك فيخبروك وشيوخك فيحدثوك كيف العلي اختاركم من بين الأمم وميزكم من بني آدم وقسم أرضهم ملكًا لكم على عدد بني إسرءيل (سفر التثنية 32: 7-9).

هذه القصة عن الرب الأعلى، إل عليون، الذي يوزع أمم العالم على أبنائه أو (رسله) هي أيضًا شكل مختلف شديد القرب من (جدول الأمم) الأكثر جغرافية (التكوين 10) الذي يلي قصة الطوفان. هذه القائمة بالمتحدرين تتبع خطوط تعاقب (الأجيال) حسب أبناء نوح الثلاثة. فكل واحد يمثل إحدى قارات العالم الثلاث: سام (اسية) حام (إفريقية) ويافث (أوروبة). كل الأبناء المدرجين ممثَّلون بأسماء جغرافية في هذه المناطق. كل أب أعلى (26) يصور أنه الأب لمدينته أو منطقته أو شعبه الخاص. يمثل نشيد موسى في سفر التثنية (32) الجانب السماوي المقدس من أسطورته، ويصاغ في قالب إعادة سبك أساطير قديمة حول أبي الآلهة المحاط بأبنائه. إنهم رسله. فهم يمثلونه لدى كل الأمم. إنه حاضر من خلال أبنائه، الذين يعطي كل واحد منهم أرضًا تخصه. يَهْوَه استقبل يعقوب لأجل ميراثه، فقد جعل العليّ يَهْوَه ربًا لإسرءيل. هذا النشيد يفسر لنا قصصًا كتلك الموجودة في سفر التكوين (32: 13-32)، عندما يعبر يعقوب نهر يبوق ليبدأ حياته الجديدة كإسرءيل. يتصارع يعقوب مع عفريت ليلي على ضفة النهر. في هذا الصراع المحدد للهوية الذاتية تعاد تسمية يعقوب باسم "إسرءيل" لأنه "تصارع مع إيل". تختتم القصة بتورية أخرى عندما يطلق يعقوب على المكان اسم فنوئيل، لأنه هناك رأى "وجه إيل". سفر التثنية (32) يفسر كل قصص يَهْوَه وآلهة الآباء كقصص يمكن من خلالها إلقاء نظرة خاطفة على العلِّي أو "الرب الأعلى". فالتراث لا يجمع القصص فحسب، بل يفسرها لاهوتيًا.

نجد الموضوعة الطاغية لسلسلة حكايات سفر التكوين الكبرى وحتى سفر الملوك الثاني في موضوعة التجوال المتعلقة بالنفي، موضوعة السير وراء الرب بخنوع إلى حيثما يقود. لقد رسمت هذه الموضوعة حبكتها من رحلات إسرءيل، التي تبدأ قبل ذلك مع قصص آدم، وقايين وبرج بابل، التي يتحدر فيها الجنس البشري برمته من أرض قدم الأسطورية (حرفيًا، "الشرق") ومنها تبدأ الحياة البشرية كما نعلم. تحمل قصة برج بابل في سفر التكوين (11) أصداء ضمنية لحكايات التدمير والنفي التي تتكرر في الحكايات القادمة، وحكايات الغضب الآلهي على المدن التي تعكس ضمنا صورة سدوم والسامرة وأورشليم. إن الناس المساهمين في بناء البرج قد فعلوا (ما يرونه مناسبًا) ورفعوا برجًا إلى السماء (ليصنعوا اسمًا لأنفسهم). لكي يمنعهم من أن يصبحوا مثل الآلهة (من حيث أن لا شيء يريدون فعله سيكون مستحيلاً بالنسبة إليهم) فقد أفسد لغاتهم. ليست تلك القصة قصة أصل للغات العالم كلها فقط، بل إنها أيضًا تلخص القصة المتكررة للبشرية الساعية وراء مشيئتها الخاصة. هذا الخيط الحكائي بدأ أولاً مع القصص المزدوجة لآدم وحواء في الجنة وقصة قتل قايين أخاه هابيل. ردا على غطرسة كل واحد في هاتين القصتين، يخرجهمُ يَهْوَه من قدم، مكان الخلق، إلى العالم الحقيقي. إن الفكرتين المهيمنتين المتكررتين لهاتين القصتين هما التشرد وانقطاع الجذور. إن خط الحبكة لقصة نفي إسرءيل، الذي يفتتح هنا، لا يختم حتى التدمير البابلي الثاني لأورشليم وهيكلها. فأورشليم أيضًا لم يبنها الرب، بل بنتها (أيدي الرجال). تصل قصة الترحيل (السبي) البابلي بالحكاية إلى نهايتها الساخرة في سفر الملوك الثاني.

هذه القصة المعبرة عن الاتجاه السائد للطموح البشري، الذي يبدأ ببابل ويعود إلى بابل، والتي تطغى الآن على التراث الكتابي، تتمحور على الإرادتين المتنافستين للرب والبشر. إن الموضوعة والمفارقة البنيوية العظيمة، موضوعة اختيار إسرءيل، الذي يليه ندم يَهْوَه على خياره، ويحسم نبذ إسرءيل وتدميرها ضد قبول إسرءيل الميثاق مع يَهْوَه الذي أنكره بوصفه شعبه، يلي ذلك خيانة شعب إسرءيل إلهه ورفضه إياه. وهذا ما خلق مصيرًا يُعرف بالغضب الآلهي. فالقصة المهيمنة هي قصة الغرور والمصير، والنزاع

والصــراع. إنهــا أكــثر من قصة وعد مؤجَّل. تلك الحكاية التسلسلية التي تميز قصــة أصــول إســرءيل مــنذ إبراهــيم فصــاعدًا، تتسم في الجوهر بكونها قصة إطاحــة. فالماضــي هــو مشــهد الإخفــاق الــذي يــتعين التغلــب عليه عن طريق "إســرءيل جديــد" ســيتبع في الــنهاية ما يشاء له الرب. إنها ليست قصة إيمان كــتابي، بــل قصــة رِدَّة بشرية، تطالب برفض الماضي وإعادة الاتجاه نحو مستقبل جديــد. وذلــك التوجه المستقبلي للمفهوم المثالي "لإسرءيل الجديد" هو الذي يسم الهوية الذاتية لحاملي التراث.

والحكايــة الــتي تــلخص هذه الموضوعة، وتعرض لنا نموذجًا أوليا لها، يفسر ضمنًا السلسلة الحكائية التي يقدمها، هي قصة الطوفان، تلك الحكاية الساخرة اللاذعــة، حكايــة نــوح، بوصــفه الــرجل الــذي جلبــت قصته، أخيرًا، (الفَرَج) و(المصالحة) (نح) للجنس البشري. ففي نوح تجد البشرية نهاية لاغترابها عن الأرض الــتي صــنعت مــنها (التكوين 29:5). بما أن ذرية إبراهيم ستكون بكر يَهْــوَه ووريثــته، فإنهــا ستصــبح شعبًا عظيمًا ويصبح عددها بعدد نجوم السماء ورمــال الــبحر، لقــد بــارك الرب البشر بأن يكونوا خصيبين ويملؤوا الأرض. تســتهل قصــة الطوفــان «تمامًــا عــندما بــدأ الــناس يكثرون على وجه الأرض» (الــتكوين 1:6). في مقــابل الخــالق الآلهــي الذي يرى الخلق خيرًا، فإن (يَهْوَه) «رأى أن مســاوىء الــناس كــثرت عــلى الأرض» (تكويــن 5:6). تقدم القصة موضوعًا بارزًا ومزعجًا سوف يُصدي بشكل مشؤوم في كل القصص القادمة. «فــندم يَهْــوَه أنــه صنع الإنسان على الأرض. وتأسَّف في قلبه» (التكوين6:6). فموضــوعة الأســف هــذه، وموضــوعة التســاؤل الآلهــي حــول قيمة خلقه، هي موضوعة شاملة مرتبطة بالمأزق الفلسفي للحرية: الصراع الجوهري بين الجنس البشري ومصيره.

تســتمر قصــة أصــول إســرءيل، الــتي تظهــر في الحكايــات الآبائــية، وتكــرر الموضوعات نفسها. فذلك الخلق يصل بيَهْوَه ايضًا إلى التأسف عليه. إن قصة بابل ليســت عــن بــابل وحدهــا، إذ كانت إسرءيل وكل البشرية معها في وادي شنعار. تقــدم القصــة شــرحًا للأمم المبعثرة على وجه الأرض. وتلك الرواية عن أصول إســرءيل، الــتي تبدأ بقصة برج بابل، ليست ملحمة اصطفائية (نخبوية) أو قومية.

إنهـا حكايـة خلاصية. إسرءيل هي المثال الأولي للكتاب المقدس على [طريق كل ذي جسد] (الموت). إنها تقف على النقيض من (طريق الصدق). فقصة إسرءيل القديمـة هـي نمـوذج إرشادي لِسببية كل بشرية العالم، التي يقودها غرورها بشكل متكرر إلى 'السير في طريق الأشرار' بدلاً من «السير في طريق التوراة».

يُوضـع الآباء المتعاقبون في مقابلات تمييزية أو تفريقية للمتنافسين: إبراهيم ولـوط، إسحق وإسماعيل، يعقوب وعيسو. تظهر السلسلة الأولى من القصص مجـرد تقـابل قطـبي إذ لا يوجد نـزاع على هذا النحو. فالصراع تهكمي أدبيًا، ومضبوط. إبراهيم متفوق على لوط كرمًا ونجدة. ينتقل لوط، طوعًا، إلى الأرض المقدرة له حتمًا في وادي البحر الميت (التكوين 130). ويصبح، من خلال خيار لـيس خياره، السلف لأمم ‹عبر الأردن› عمون ومؤاب (التكوين: 19). ويترك لأبـرام ذلـك الجانـب مـن نهـر الأردن ويسمى مجددًا أبرهم (إبراهيم) الذي يفسره سفر التكوين (5:17) بوصفه اسمًا إيحائيًا. فهو سيكون «أبًا لأمم كثيرة». إن موضـوعة الفولكلور الفلسطيني هذه هي التي تُستخدم في قصص إبراهيم لإدخـال الأمـاكن المهيمـنة لنبذ المولود البكر، عندما يتم على التوالي تفضيل إسـحق فلسـطين على إسماعيل شبه الجزيرة العربية، وتفضيل يعقوب إسرءيل عـلى عيسـو الأدومـي، وأخـيرًا في قصـة يوسـف يـتم اختـيار إفرايم السامرة للسـيطرة على مرتفعات منسّى. مع ذلك، فمن الصعب أن يكون خط القصة انتصاريًا (31) بل هو تهكمي وإطاحي (انقلابي) (32): يكمن أصل إسرءيل في أنـه اخـتير عكـس كل التوقعات لأن يكون المولود البكر ليهوه وأن يتسلم الميراث الآلهي كما هو مفسَّر في سفر التكوين (49) وسفر التثنية (32).تصبح السـحب التنـبؤية لقصة الطوفان أكثر قتامة في مقابل الشفق القادم لقصص مملكـتي السـامرة وأورشـليم. سـوف يصـبح الرب نادمًا على خلقه مرة أخرى عـندما نعـيد اكتشـاف الإنـذار المـتكرر ضد مولوده البكر، وكان ذلك الإنذار متضـمنًا قـبل ذاك في خـتام قصـة الطوفان. إن إسرءيل بوصفها البقية الناجية فقـط، سترث ذاك الوعد، في حين أن المولود البكر للرب يذهب «في طريق كل ذي جسـد». لذلك نجد في سفر التكوين (9: 14) أنه: «متى غيمت على الأرض وظهـر القـوس في السـحاب . . فـلا تكون المياه أيضًا طوفانًا يهلك كل جسد حـي». هـذا هـو الـرب المستحضـر في قصـيدة إرمـيا العظيمة حول استرجاع

إسرءيل: «يجيئون وهم يبكون، وأقودهم وهم يتضرعون. أسيّرهم قرب أنهار المياه وفي طريق قويم فلا يعثرون فيها، أنا أب لإسرءيل، وأفرايم بكرٌ لي» (إرميا 31: 9).

إن موضوعة الصراع العائلي بين والدي إسحق وإسماعيل تشكل هيكلاً للحكايات الآبائية. في كلٍ من قصتي إسحق ويعقوب، تفضل الأم الطفل الأصغر وتقف ضد الأب. يتم إدخال الموضوعة لأول مرة عندما تضرب سارة أم إسحق، عبدتها المصرية هاجر أم إسماعيل، وتجبرها على الهرب (التكوين 16) إلى شظف الصحراء. إن عنف سارة على هاجر مليء بالتباينات المنافسة لقصة سفر الخروج الشهيرة حول معاملة فرعون القاسية للمتحدرين من إسحق. وفي صنو لقصة هاجر، تُنفى الأخيرة مرة أخرى إلى صحراء سليلي ابنها (التكوين 21: 8-21). إن قسمة إسماعيل هم الاسماعيليون التاريخيون، أوائل العرب الذين عاشوا في الأراضي الصحراوية الواقعة جنوب فلسطين وشرقها.

تخلف قصة إسحق قصة إبراهيم. مع ذلك، فهي الثالثة من هذه السلسلة التي تحمل عبء الحكاية المتسلسلة المتنامية. إنها تكتسب التوكيد وتثبت وتختم حبكات الأقسام السابقة من السلسلة. تضطلع موضوعة نزاع يعقوب وعيسو بالمركز من خشبة مسرح سفر التكوين. فالشقيقان، حتى قبل أن يولدا، يتقاتلان في رحم روحبوت على مستقبلهما (التكوين 25: 21 - 23). مصيرهما المستقبلي كأمتين متخاصمتين هو قصة ولادتهما. عيسو، ببشرته المشعرة الضاربة إلى الحمرة، يسمُ تلال أدوم الحمراء وأرض ماعز سعير السهبية (البادية). فهو المولود البكر. كل ظل لقصة يعقوب يحمل ثنايا صراعه. تعاد تسميته، مثل إبراهيم من قبله، والاسمان، القديمة والجديدة، يعقوب وإسرءيل، اللذان يقومان بوظيفة الأسماء الإيحائية، يمثلان إسرءيل القديم والجديد. ينعكس معنياهما في الدور القصصي الذي تلعبه شخصيتاهما، ألا وهو إظهار (موضوعتَي) المصير والهوية. وفي سلسلة من التوريات، (يصارع) يعقوب (لاستئصال) عيسو، فيولد (قابضًا) على (عقب) أخيه. إن اسم يعقوب بالعبرانية يمكن أن يعني (خدع) و(استأصل) أو (قبض على) وهي تماثل الكلمة الخاصة التي تعني (عقب) (كاحل). ولذلك يولد

يعقـوب، ممسـكًا بعقـب عيسـو، لـيخدع وفي النهاية ليستأصل عيسو بوصفه بكـرًا. وبصورة مماثلة، سوف تتلاعب القصة باسم إسرئيل، ليس فقط بوصفه سـلفًا لشـعب إسـرئيل، بل أيضًا عبر تورية لفظية على الكلمتين العبرانيتين "شـاريت" (يصـارع) و"ياشـار" (يسـتقيم) المتضـمنتين معنى 'الصواب' أو 'الدقة'. في المشهد الختامي من سيرة يعقوب بوصفه محتالاً، يصارع عفريت ليل عـلى ضـفتي نهر يبوق (التكوين 32: 24 – 32). يتصارعان حتى التعادل. يجبر يعقـوب الآلـه على إعطائه البرَكة (النعمة الآلهية) وقبل أن يتحرر من الفجر الـذي يـتهدده يتسـمى يعقوب بإسرئيل وفقًا لذلك، «لأنك تصارعت مع كلٍ مـن الرب والبشر». في حين أن قصة التسمية القوية هذه تقوم بمهمة التعريفً بجوهـر إسـرئيل وتأسيس مصيره كأمة جديدة ذات استقامة من خلال الصراع [مـع كـلٍ مـن الـرب والبشـر] فإنهـا أيضًـا تلعب دورًا ضمن قصة يعقوب وعيسـو. بمشـهد المصـارعة هـذا، تحولـت علاقـة يعقـوب بعيسـو. فقبل زيارة عفريـت الليل، ارتعب يعقوب من مقابلة أخيه وكان في خوف على حياته. مع ذلـك، فإنهمـا، الآن، يلتقـيان بسـلام واعـتراف متبادل. فلم يعد يعقوب مدبر المكـائد بـل صـار الآن 'إسـرئيل العـادل' هو الذي يلتقي أخاه عبر نهر يبوق. يعـيش عيسـو في سلام بأدوم كما إسرئيل في شكيم، البلدة قرب جبل جرزيم، الـتي مـن خلالهـا يتحدد المستقبل الديني لإسرئيل بوصفها مدينة 'بني إسرئيل' أي، السامريين الذين أقاموا هيكلهم هناك.

تـتم العـودة إلى موضـوعة الـتحول لـذروة هـذه الحكاية في النشيد المفسر لسفر التثنية (33) الذي ينشده موسى قبيل وفاته. يربط هذا التعليق قصة تيه إسـرئيل في القفـار بقصـة نـزاع يعقـوب وعيسـو، ويظهر تلك القصة أيضًا بوصفها قصة إطاحة (انقلاب): الجديد يتخطى القديم. وينتهي صراع إسرئيل مـع الـرب في القفـار أيضًـا. بمقـدور موسـى الآن أن يقـول وداعًا. على غرار النفـيين (السبيين) اللاحقين لدماري السامرة وأورشليم، فقد نُبذ جيل القفار برمـته مـن قـبل الرب. ويهيء النشيد إسرئيل جديدة لدخول أرض الميعاد. في الأبـيات الافتتاحية، يعرف موسى يَهْوَه بأنه إله من سيناء وسعير، إله من جبال أدوم. إن موسى يعرّفه بأنه الملك–الفيلسوف المتعالي للآلهة:

أقبل يَهْوَه من سيناء وأشرق لهم من جبل سعير وتجلى من جبل فاران وأتى من ربى القدس وعن يمينه نار 'أنتم من جيش الآلهة'. ففي يده اليمنى قوته ولكنه يحب كل شعوبه. والقديسون خاضعون له وهم جالسون عند قدمك يطيعون أوامرك. فالناموس الذي منحنا إياه موسى هو لجماعة يعقوب الذي سيكون هناك ملك [هو يهوه] في يشورون حين اجتمع رؤساء الشعب أسباط إسرءيل معًا (سفر التثنية 33: 2–5).

هذا الآله، يَهْوَه، الذي يماهى هنا بإيل عليون في سفر التثنية (32) وهو يحمل قوة كل الآلهة في يديه، يعطي توراته ليس لإسرءيل فقط بل للآلهة أنفسهم. هذا، بالطبع، هو بالتحديد ناموس موسى الذي يعيد سفر التثنية صياغته. إن هذا التراث 'ناموس موسى' هو الآن ملكٌ يعقوب، إنه ميراث كل أسباط إسرءيل. في النشيد الأخير من أسفار موسى الخمسة، تفسر قصص الأسلاف والأصول على شكل تعاليم وإرشادات. لا يتردد الشاعر في تحويل السلسلة الطويلة من السرد النثري التي يختمها نشيده بهذه المراجعة التفسيرية. تجتمع الأسباط على حدود الأرض الموعودة، مستعدة لمغادرة القفار وعبور نهر الأردن مع يشوع. مثل يعقوب من قبل، ينطلقون في رحلتهم إلى شكيم. يباشرون اللقاء مرة أخرى في سفر يشوع (24). في شكيم، الرائدة للسامرة بهيكلها على جبل جرزيم، يكون يَهْوَه مَلِكًا على إسرءيل، حيث سيصبح ناموسه وتوراته هما ثروته. وفي تفسير سفر التثنية، تتخلى قصة إطاحة يعقوب بعيسو عن عالم التعليق (الإثنوغرافي) وتصبح قصة دينية. يدخل المتصارعون مع الرب، الناجون من القفار، الآن ميراثهم. نشيد موسى يفسر ويحوّل مجاز الأرض الموعودة إلى ناموس وتوراة. حتى الآلهة يجب أن تجلس عند قدمي يَهْوَه وتدرس التوراة.

عندما يدخل يشوع كنعان، وأعداء إسرءيل هم الكنعانيون، الأدوميون المرادفون لأرض كنعان، فإن لتوراة يَهْوَه يقود إسرءيل ظافرة إلى شكيم. هناك تقدم ولاءها للرب وتنبذ آلهة أسلافها. فتنال السلام حينما كان يشوع حيًا. ويضطلع بدور الأعداء "فلسطيّو" المنطقة الساحلية من فلسطين في قصص سفر القضاة اللاحقة وقصص شاول ومملكة داود. فالقبول بيَهْوَه، إلى درجة

الاعـتراف بـه ملكًا وحاميًا (سيدًا) هو ما يؤكد قدر إسرءيل في سفر صموئيل الأول (15). لأن شـاول يفعـل مـا يـراه صـوابًا، ينـبذه يَهْوَه ويختار داود ليأخذ مكانـه. في تلك القصص، يكون كل من الكنعانيين والفلسطيين، كما مصريي سـفر الخروج، مجرد دميتين لمشيئة يَهْوَه. يكون الصراع الحقيقي صراعًا دينيًا. إنه صـراع عـلى الاعـتراف بيَهْوَه ملكًا وحاميًا لإسرءيل. يقدم سفر الملوك تنويعة عـلى تلـك الموضـوعة في قصص سليمان. فالتزاوج مع الأجانب وعبادة الآلهة الأجانـب يصـبحان السبيل المنافس للظلام في صراع إسرءيل من أجل الدين الحـق. وبالشـكل نفسـه، عـندما تُظهـر الـثروة سـليمان، ملكـا عظيما، غريم الأباطـرة، وتَفْسُـد ثـروته أيضًا إذ تؤدي ردته النهائية إلى انقسام مملكته ما بين الشـمال والجـنوب فتتـبع إسـرءيل والسـامرة طريق الشر، في حين تتبع يهوذا وأورشليم، على نحو متعرج، طريق يَهْوَه. يقودنا سفر الملوك الثاني، عبر قصص يـربعام وقصـص (الذيـن اتـبعوا طـريق يـربعام) مثل أحاب ويزيبيل. تُصور القصـة بالأسـود والأبيض، ويوضع الشر في مقابل الخير. ويسلط الضوء على دور الخـير في الـنهاية مـن خلال المجزرة التي يقتل فيها إيليا بوحشية وبلا رحمة كل أنبياء بعل في الشمال.

يبلغ ما يتخذ شكل ذروة متبدلة من الخير والشر ذروته في خاتمة يتكرر فيها العقـاب والتدمير: السامرة أولاً ومن ثم أورشليم. في 'يوم الغضب' ذاك، يزور الـرب شـعبه إسـرءيل، مـع الجـيوش التي توصف بأنها جيوش خَدَم يَهْوَه، أي ملـوك آشـور وبـابل. في هذه الخاتمة المزدوجة من التدمير الكلي، تعود القطبية الأساسـية لـلحكاية بشـكل واضـح ذاك الـنزاع المـباين لم يعـد بين أورشليم والسـامرة أكـثر ممـا هـو بـين يعقـوب وعيسو. إنه بالتأكيد لا يكمن أبدًا بين إسـرءيل والكنعانـيين أو الفلسـطيين. لقد لعب إسرءيل بالأحرى دورًا ضمن قصـة خلقـية. فالدور الذي لعبه هو بالنيابة عن كل البشرية. تصارع إسرءيل مـع الرب: إنه المصير الذي عُرِّف قبل ذلك في قصص سفر التكوين (1–11) بوصـفه قـدر كـل إنسـان. فـأن تتصارع مع الرب (يعني) أنك إنسان، إنه قدر الجمـيع. يمكـن لـلمرء أن يجادل بأنه سيتم تقديم إسرءيل كأمة فقدت ميراثها. مـع ذلـك، من الأفضل للمرء أن يقول: تمشيًا أكثر مع التراث، إنه لا الأرض،

ولا المملكـة، لا السـامرة ولا أورشـليم، بـل توراة الرب، هو الميراث الحقيقي. نـاقلو وجـامعو هذا التراث يعتبرون أنفسهم بمثابة الناجين، الباقين العائدين، بوصـفهم ينـتمون إلى "إسـرءيل الجديـدة". هذا ليس محض تاريخ يتراكم فيه الـتراث. إنـه تـراث مفسَّـر. وتلـك القصـة عن إسرءيل القديمة تعرّف ناقلي التراث بحقيقة الكينونة البشرية.

ليسـت تلـك القصـص ذات القطبـية والنزاع في تراثات الأصل الكتابية حـول إسـرءيل القديمـة قصصًا تعكس النزاعات الإقليمية والإثنية في الماضي. إنهـا محض شروحات لما يعتبره التراث نزاعًا متعاليًا بين الخير والشر. فالنـزاع الـنهائي المكـرر عبر كل صراعات ذلك الماضي التراثي يشمل بحث الآله عن شـعب، عـن أولـئك الذيـن ينـبذون "طريق الشّر"، والذين، خلافًا لإسرءيل القديمـة، وخلافًـا لسـامرة وأورشـليم الماضـي، يلـتزمون بقـيم إسرءيل التوراة الحقيقـية. إن قصـة الكـتاب، قصـة الـنزاع والحـرب، مـن موسـى إلى يشـوع وتدمـيري أورشـليم، هـي حدوثـات مـتكررة للصراع الأبدي بين إرادة الرب وغرور الجنس البشري.

لا تسـتقر القصـة. فهـي تنتهي نهاية إشكالية. فنحن لا نملك تراث أصل يختـم بالإحسـاس بالانـتماء. تختـتم القصـة بالنبذ في يوم الغضب. مع سقوطً السـامرة وأورشـليم مـن الـنعمة الآلهـية، الـذي يكرر سقوط سدوم وعمورة، ويعـاود إسـرءيل مـع لـوط دخول كهف النفي في القفار لينتظرا خلقًا جديدًا. ولـيس ناقلو هذا التراث هم إسرءيل التي شرع يَهْوَه بخلقها في سفر التكوين مـع وعـوده لإبراهيم. ولا هي إسرءيل التي كانت الشعب المختار لتكون بكر يَهْـوَه في سـفر الخروج، إسرءيل التي تسلمت التوراة، والتي سيجعلها الامتثال لـيهوه شـعب الرب الأبدي. تلك الإسرءيل لم تكن أبدًا. لدينا تراث أصل في أسـفار موسـى الخمسـة، وقصـة صيرورة إسرءيل أمة عظيمة في سفري يشوع والقضـاة وسـفري صـموئيل، لا لشـيء إلا لنكتشف أن (شعبـ)ـنا هو الجيل الـذي ضـاع لمـدة أربعين عامًا في القفار. من الصعب أن يكونوا شعب الرب، إنهـم مـرتدو السـامرة ومـتخاذلو يهوذا. إنهم إسرءيل التي استحقت التدمير عـلى يـدي خـادم يَهْـوَه نبوخذنصـر. إنهم المتسلمون وعد يَهْوَه الأبدي لخادمه

داود، الوعد الذي يندم يَهْوَه لأنه قطعه على نفسه. من الصعب أن تختم القصة بالرحمة أو بالنعمة الآلهية. فيَهْوَه لم يتحول عن غضبه الكبير الذي اشتعل ضد يهوذا. بل، بالأحرى، أصدر حكمه: فقال يَهْوَه: «سأبعد يهوذا أيضًا من أمام وجهي كما أبعدت إسرءيل وأتخلى عن هذه المدينة أورشليم التي اخترتها والهيكل الذي قلتُ عنه: يكون اسمي هناك» (سفر الملوك الثاني 23: 27). تسدل الستارة على سلالة داود الأبدية بمشهد خَلَفِه المُذَل وهو يتسلم جرايته اليومية من الطعام في بابل «وكانت له نفقة دائمة من الملك تفي بحاجاته اليومية، إلى يوم حياته» (سفر الملوك الثاني 25: 30).

4) الكتاب أدبًا للخلاص

لكي نقحم أنفسنا في مسألة تاريخ أصول إسرءيل الكتابية، يلزمنا أولاً تعريف السياق التاريخي لتلك الأصول. فمن أي منظور تُطرح مسألة الأصول؟ من المهم أن نعترف بأن ذلك السياق لا يمكن العثور عليه ضمن تاريخ للأحداث في فلسطين. فالأصول تنتمي إلى العالمين الفكري والأدبي، وليس إلى عالم الأحداث، سياسية كانت أم اجتماعية. هذه البنى هي مظاهر التاريخ الفكري. فالمسألة التاريخية لأصول إسرءيل الكتابية تبدأ من ضمن المفاهيم الفكرية التي شكلت النواة المركزية لتراث إسرءيل ككل. يجب البحث عن أصول إسرءيل في ذلك المركّب المعقد من التراث القانوني والديني و(الفولكلوري) الذي كان الحفاظ عليه ضروريًا لتشكيل فهم للذات مرتبط بشكل خاص تمامًا 'بإسرءيل الجديدة' الذي يخلقه التراث ويمنحه هوية.

يمكن وصف الكتاب بأنه أدب خلاصي، إذا شئت. إنه، بالتأكيد، أدب يقدم للذين يتماهون به بوصفه تراثهم الخاص، فهمًا لأنفسهم بوصفهم قد خلصوا. أولئك الحاملون للتراث يعتبرون أنفسهم بني إسرءيل الموجودين في كل مكان. من المؤكد أن السامريين الأوائل، أو سامريي العهد الهلنستي، كانوا يعتبرون أنفسهم بني إسرءيل. وما يزال المتحدرون منهم يعتبرون أنفسهم هكذا حتى اليوم. وهم أيضًا يعتبرون أنفسهم إسرءيل الجديدة بالقدر نفسه الذي نجده في سفر الأخبار الثاني. هذا المفهوم الطائفي غالبًا ما يصادف أيضًا في بعض لفائف البحر الميت، وفي العهد الجديد، وفي كل مكان من النصوص

اليهودية القديمة الأخرى. وأيًا كان المصطلح الحقيقي للتحديد الذاتي للهوية، فالصوت المضمَر في التراث هو ذلك الذي يفهم نفسه إما بلغة البقية الناجية من إسرءيل القديمة، أو بلغة إسرءيل المبعوثة أو المولودة من جديد. فمن خلال عملية جمع التراثات التي يمكن رد بعضها، كما رأينا، إلى العصر الحديدي، يعيد التراث تقديم نفسه بوصفه من الماضي حقًا. إنه مؤلَّف من شظايا الذاكرة: المكتوبة منها والشفهية، وسلاسل الأعمال الحكائية، والأدبية الأكثر تعقيدًا، والسجلات الإدارية، والأغاني، والأقوال النبوئية، وكلمات الفلاسفة، والقوائم والقصص. كل هذه تعتبر ذات معنى ضمن كل تراكمي، توراة مجمعة ومنظمة بشكل مميز، وتعليق على أصول التوراة. وتفسرً تلك الكتابات كلها في التراث بوصفها ماضيًا مبعثرًا الآن.

يلعب (السبي) ذاك الحدث من الماضي الذي اقتلعت فيه إسرءيل من موطنها، أولاً من قبل الآشوريين ثم من قبل البابليين، دورًا مركزيًا في تشكيل تراث الكتاب. مع ذلك، تكاد تكون أهمية النفي في الكتاب بمثل أهمية الأحداث التاريخية التي غمرت سكان السامرة القديمة أو أورشليم في أثناء العصر الحديدي. إنه، بالأحرى، مجاز لأجل الأحداث (السيكولوجية) التي تنطلق منها البدايات الجديدة. فـ'النفي' هو الوسيلة الوحيدة التي يمكن بها للذين يحددون هويتهم بالتراث أن يعتبروا أنفسهم مُنْقَذين. تستخدم الرضّة الجذرية للنفي نموذجًا إرشاديًا أدبيًا يعرّف به جامعو التراث أنفسهم والتراث باعتبارهم ينتمون إلى 'طريق التوراة'. وفي الأشكال العديدة لليهودية المبكرة، أصبح الفرد يتماهى بإسرءيل كواحد من "بني إسرءيل" البقية الناجية من إسرءيل المفقودة. التماهي بقصص النفي جعل ذلك ممكنًا، سواءً أكان الأسلاف ينحدرون، أم لا، من بابل أو نينوى أو مصر أو سواءً كانوا دائمًا، أم لم يكونوا أبدًا، في فلسطين. فالتماهي بإسرءيل الحقيقية كان يعني إيجاد جذور في المجد المعكوس لإمبراطورية داودية مفقودة، وفي الفتوحات المحبطة ليشوع، وفي القفار مع جيل موسى الضائع.

تلك النواة المركزية للتراث الكتابي، تلك الشريعة من التعليمات، كانت تتمحور حول الاعتقاد بوجود إله شامل ومتعال. وذلك الاعتقاد فلسفي أكثر مما هو ديني. لقد كان، في الحقيقة، طريقة فهم الديانات التقليدية التي كفت عن أن تكون مقبولة كليًا ضمن العهدين الفارسي والهلنستي. عندما أصبح العالم

القديم موحدًا بشكل متزايد بفعل السيطرة الاقتصادية والسياسية للإمبراطورية، الفاعلة قبل ذاك في العهد الآشوري، بدأت الأفكار حول الآلهة تتغير وفقًا لذلك. وبدأ الإيمان بعدة آلهة، الذي وجد جذوره في تعقيد الحياة كما في الجماعات المختلفة العديدة المتفاعلة ضمن أي مجتمع واحد، يفسح في الطريق لمعنى موحّد بشكل متزايد للقدرة الآلهية المتعالية، والتي تقع خارج نطاق الفهم البشري، وبعيدًا عن الأفراد، ناهيك عن الشعوب. وغالبا ما كان يعبر عن مثل هذه القدرة البعيدة، التي تعكس أيضًا المقر البعيد والمركز على نحو زائد للسلطة السياسية، بمفهوم "إله الآلهة" (رب الأرباب) وخصوصًا (إله السماوات). فجذور التوحيد منغرسة بعمق في تعدد الآلهة نفسه. إن تعدد الآلهة والتوحيد كادا أن يكونا في الأصل شكلين متخاصمين من الفكر. في العالم القديم، نجد قبل ذاك كلاً من التوحيد الشامل والتوحيد الضمني. ففي سورية العهد الآشوري يعتبر بعل شَمَيمْ بمثابة الرب، ويشمل كل ما يُقصد بالآله. إن (رب السماوات) هذا هو نظير للمفهوم البابلي الجديد للألوهة العليا الروحية السماوية، مثل الآله المدعو سين الذي نجده في مدينة حران (حاران) القديمة. إنه إله السماء الشامل وخالق كل شيء. هذا الآله معروف للفرس بإسم آهورامازدا، ويظهر في الكتاب تحت اسم العليّ و<إلُهي شميم> ('الرب الأعلى' و'إله السماوات'). يمكن مقارنة رؤية العالم التي ينطوي عليها هذا النوع من الفهم، والتي تتمخّض عن الإدراك المتنامي للسلطة الإمبراطورية بوصفها شاملة ومتعالية على أي سياسة شعب بعينه، بفلسفة الكاتب الإغريقي أفلاطون. فالواقع المتعالي والآلهي هما واحد، إنه حقّ وخيّر وجميل. إنه يقع خارج الإدراك البشري، الذي لا يعالج سوى صور بعينها وهي محض انعكاسات للمثال كذلك أيضًا، فإله السماوات هو خارج القدرة البشرية على الفهم. فالآلهي كما يخبره البشر، من خلال الآلهة الإقليمية والخصوصية المتفرقة وعباداتها، هو انعكاس محدود لذاك الواقع المتعالي. إن الكتاب عمل أدبي يمد جذوره في هذا التحول الفكري للعصور القديمة.

الفصل الثاني

خلط القصص بالدليل التاريخي

1) خلط الواقعية الساذجة بالمنهج التاريخي

مهمـا تكن حاجة علماء الآثار كبيرة إلى عالم قصصي لإكساء عظام تاريخهم باللحم، أو مهما تكن أمنيتهم كبيرة في أن تكون أمم الكتاب مبعثرة بين كِسَر أوانـيهم الفخارية الأثرية، فإن الأمنية في أن يكون الكتاب تاريخًا لم تفعل شيئًا سـوى تشـويش النقاش حول كيفية ارتباطه بالماضي. إن عالم الكتاب لا ينتمي إلى حقـل عـلماء الآثـار إذ لم يـتم العثور عليه في أي موقع أثري: ولا حتى في أريحا أو مَجِدُّو [تل المتسلم]. فالمسألة ليست في الواقع مسألة التاريخية ببساطة: مـا إذا كانـت حكايـات الكـتاب قـد حدثـت فعـلاً، أو ما إذا كان من الممكن شـرحها بشكل مثير بالاستعانة بالواقعية الساذجة للآثاريات الكتابية. بالطبع، كان ثمة إسرءيل ما! فالاسم نفسه يستخدم قبل الآن في نهاية العصر البرونـزي المـتأخر على نصب تذكاري مصري للإشارة إلى شعب كنعان الذي قاتلته حملة الفـرعون مرنفتاح العسكرية إلى فلسطين. ولكنها ليست إسرءيل التي يتداولها الكـتاب. إن سـؤالنا يـنطوي على القضايا الأكثر تعقيدًا للتاريخانية والمرجعية الأدبيـتين، والمجاز والمواقف الأدبية، والإثارة والاقتناع. إن الكتاب لا يتعامل مع مـا حدث في الماضي، إنه يتعامل مع ما كان يُعتقد ويُكتب ويُتناقل ضمن تراث فكري متفاعل.

قد يبدو غريبًا أن يتعامل هذا القدر الكبير من الكتاب مع تراثات الأصل لشعب لم يُوجد أبدًا في حد ذاته. إن أرض ولغة هذه الأمة المجازية؛ تاريخ هذا الشعب المتخيَّل، فضلاً عن ذلك، إنما هو تراث أصل يعود إلى 'إسرءيل الجديدة' وليس إلى 'إسرءيل القديمة'. فالكتاب لا يعطينا قصة إسرءيل حول ماضيها أو أي قصة أصل تؤكد الهوية الذاتية لإسرءيل أو فهمها الذاتي القومي. لقد منح التراث هوية ليس لإسرءيل بل لليهودية، ليس بوصفها (أمة) بين الأميين [<جويم>] بل بوصفها شعب الرب: إسرءيل المولودة من جديد في حياة التقوى. إن الأسئلة الواقعية بشكل ساذج حول التاريخية كانت على الدوام، في معظمها، في غير محلها عندما تصل إلى أصول إسرءيل، وليس ذلك بسبب حقيقة أن جنس قصص الأصل الذي يملأ حيزًا كبيرًا من الكتاب يكاد لا يرتبط إطلاقًا بالأحداث التاريخية، بأي شيء من الممكن أن يكون قد حدث. إنه، بالأحرى، يعكس المسائل التكوينية للهوية. في تاريخ الأبحاث، اليهودية والمسيحية، التي كانت مهتمة بإضفاء الصفة التاريخية على قصص الأصل هذه، فإن الأسئلة المركزية غالبًا ما انكبت على اختيارات اعتباطية ولا نقدية: أيّ من قصص الأصل الكتابية الكثيرة يتعين قراءتها كما لو كانت حكايات حول أحداث الماضي، وأيها التي يتعين رفضها باعتبارها محض قصة؟ إن كل اختيار تم اتخاذه إنما كان ينطوي على إلغاء للقصص البديلة. كل تأكيد لتاريخية تراث واحد أو لتجذره التاريخي كان يحمل معه إنكارات ضمنية لتاريخية تراث بديل. وكل إصرار وضعي على أن هذا الجانب أو ذاك من التراث 'متجذر في التاريخ' كان يحمل معه إنكارًا خفيًا لتراثات أخرى. فاختيار الآباء والغزو باعتبارهما يلخصان 'النتائج المؤكدة' للآثاريات الكتابية، كان يخفي إنكار الصفة التاريخية على قصص أصل بديلة أخرى ليست إلا بقدر أقل قابلية للحياة محدود. ولكن، مع هذا، لم يجزم الباحثون بتاريخية حكايات سفر التكوين كما نعرفها، ولا بتاريخية الآباء كأشخاص كما يقدمهم الكتاب. فهم لم يحاولوا الزعم أن قصص سفر التكوين وسفر يشوع قد حدثت هكذا بالضبط. مع كل شيء، فقد كان هؤلاء الباحثون علماء آثار. اختار كانوا مهتمين بأسوار أريحا، وليس بأبواق يشوع. ونظرًا لكونهم أوفياء دومًا

لاهتمامهم الأوسع ببناء تاريخ مجمل الشرق الأدنى القديم، فقد كانوا يميلون إلى اعتبار قصص أسفار موسى الخمسة تعكس إلى حد بعيد الهجرات السامية الغربية المبكرة أو 'العمورية' من أور، وبلاد ما بين النهرين، ومصر وسيناء. إختار كثيرون يشوع وقصص غزوه مفضلين إياها على القصص التي تستهل سفر القضاة، لكنهم لم يفهموها بوصفها قصصًا نوعية جدًا. فقد ظنوها 'ذكريات' مُفْرَغَة في قالب روائي عن غزو تاريخي حقيقي قام به أشباه البدو. إن هذا الغزو قد خدم أيضًا الوظيفة الأثرية الهامة (المتمثلة) في شرح ما يعتقد انه انتقال تاريخي-ثقافي من العهد البرونزي المتأخر إلى العصر الحديدي.

ركّز آخرون على قصص مختلفة لأجل إعادات البناء التاريخية الخاصة بهم، وبالتالي فقد وجدوا من الضروري طرح حكايات سفر التكوين وسفر يشوع (6-12) جانبًا بوصفها خيالاً. فضّل البعض أسطورة يشوع (24) وقصص سفر القضاة (1-3) الأقل ولعًا بالقتال. في حين كانوا يجادلون بشكل فعلي ضد قبول قصص يشوع بوصفها ذاكرة تاريخية، فقد مروا بصمت على قصص غزو يهوذا وشمعون في سفر القضاة (1). لم يحاولوا شرح الكتاب. لقد أغاروا عليه لأجل أي شيء يجدونه توضيحيًا أو مفيدًا لاهتماماتهم التاريخية الخاصة. عندما أدى التنقيب الآثاري لتل أريحا إلى تأكيد فتح أريحا بالنسبة إلى البعض، انهمك آخرون بالمسائل (الأنثروبولوجية) التي تؤيد أفضلية سيرورة انتقال وتغير أكثر سلمًا. فبالنسبة إليهم، لم تكن جيوش الفتح، بل الرعاة هم الذين كانوا دخلوا المنطقة وسيطروا على مناطق الرعي غير المشغولة، وتطوروا تدريجيًا إلى حضارة القرى الصغيرة المكونة من الفلاحين، هم الذين يمكن تخيلهم بوصفهم إسرءيل الأولى. بهذه الطريقة، خلقوا انتقالاً من فلسطين التي تهيمن عليها دول المدن الكنعانية في المنخفضات في أثناء العصر البرونزي المتأخر إلى العصر الحديدي المبكر الذي يسيطر عليه إسرءيليون مقيمون ينشئون دولاً إقليمية وقومية في المرتفعات. فلم يكن هدفهم تفسير الكتاب أو فهمه، بل استخدامه كشرح لبحوثهم الآثارية.

لقد صعّب السجال والاختلاف حول كيفية استخدام الكتاب لأجل التاريخ ذلك التوكيد الانتقائي والاقتناع الزائد بأن المعنى اللاهوتي للتراث

الكـتابي يقـوم عـلى فهـم القصـص بوصـفها تقارير. وخلقت الأسئلة حول المـرادفين التاريخـيين للمراسـلين الحربيين قضايا ملتهبة لأجل البحث التاريخي على مدى جيلين. واكتسبت السيناريوهات التاريخية الداخلة في السجال الحياة مـن تلقاء ذاتها، وتم الدفاع عن طبيعية الكتاب وشرعيته في تلك السجالات، لكن نادرًا ما تم الرجوع بشكل جدي إلى النصوص ذاتها . فكانت 'القراءات السـطحية' هـي المفضـلة. وتمـت ملاءمة وجود التحصينات المهدمة أو غيابها، وطبيعة البداوة وعلاقتها بقرى جنوب المشرق للقراءات المناغمة للكتاب.

قامـت التفسيرات التاريخية لأصول إسرءيل، في الأبحاث الألمانية التي كتبت في الثلاثينـيات إلى الخمسـينيات عـلى شبيه جزئي معين من العصور القديمة الكلاسـيكية للـتجمعات الدينية القديمة للقبائل الاثنتي عشرة. وتبين أن ذلك الاتحـاد الديـني الإغـريقي القديـم يؤكـد قصـص الكتاب حول قبائل إسرءيل الاثـنتي عشـرة. فقـد عُرِّف سفر يشوع (24) بوصفه تمامًا قصة أصل لمثل ذلك الاتحـاد الديـني. ارتـبط ذلـك الاتحاد القبلي المؤرخن بقصة عبور إسرءيل نهر الأردن في سفر يشوع (4) وبمجموعة الحكايات حول الرب الذي يكلم موسى مـن جبل سيناء في سفر الخروج (19–29). على غرار (نشيد البحر) لانتصار موسـى في سـفر الخـروج (15) قصة الرب الذي يتكلم إلى موسى من الدغل المشـتعل في سـفر الخروج (3–6) وخطب موسى الوداعية في سفر التثنية، فإن قصـة سـفر يشوع (24) عن ميثاق قبلي مع يَهْوَه قد أُعترف بها بوصفها حدثًا تاريخـيًا خلـق إسرءيل كأمة. ومع وجود قصص الأصل الشهيرة الأخرى، اختار الباحـثون أن يجـادلوا بـأن هـذه القصـة في سـفر يشوع تعكس حقائق الماضي التاريخـية أكـثر ممـا تعكـس فهمًا فكريًا وأدبيًا. كانت البنى الجغرافية التاريخية المتنافسة لهذا البرنامج اللاهوتي المشترك تخفي لامعقولية هذا المشروع البحثي ككـل. إذ يمكـن إمـا أن يكون المرء مؤيدًا للغزو أو مؤيدًا للاستيطان السلمي، كمـا لـو أنه لم يكن ثمة عشرات من البدائل المتكافئة في عدم قابليتها للتحقق بـين سـيل يكـاد لا ينـتهي من قصص أصل الكتاب. لماذا لم يركز الأمريكيون والإسرائيليون على فتح أورشليم؟ لماذا اختاروا استخدام أريحا وعاي وحاصور لحججهم؟ من منظور الكتاب فإن كل الأشكال المختلفة على القدر نفسه من

المعقولية. هل اتخذ القرار بشكل خادع لأن أريحا وعاي وحاصور كانت تتعرض للتنقيب؟ هل تَحددَّت الجهات المتنافسة في السجالات الآثارية- الكتابية في ضوء من حفر وماذا؟ من الصعب أن يكون من المصادفة بعد أن خسرت ألمانيا السلطة والنفوذ في الشرق الأوسط عقب الحرب العالمية الأولى، وترتب على ذلك، أن وجد الآثاريون الألمان أن من الصعب بشكل متزايد أن ينقبوا في فلسطين الواقعة تحت الانتداب البريطاني، فكفَّ علماء اللاهوت الألمان بعد ذلك بجيل واحد عن الاهتمام بتفسير الكتاب مستعينين بمستويات تدمير التلال (المواقع الأثرية) الكبيرة. وقد ازدادت اهتمامات الباحثين البريطانيين والأميركيين بمثل هذه المساعي، على كل حال، في حين تنامت الاهتمامات بالاستكشافات السطحية ونظريات الاستيطان، القائمة كما هي الحال على مناهج لا تتطلب سوى مستوى متواضع من الانغماس المباشر في علم الآثار. كانت مثل هذه الاستراتيجيات تحددها الحقائق المالية للعمل الميداني الآثاري، بين الباحثين الألمان طوال فترة ما بعد الحرب، وليس عن طريق الأسئلة التي تطرحها الدراسات الكتابية. فهل ثمة قراءة ما للكتاب داخلة بشكل جدي في نظريات علم الآثار الكتابي؟ أم هل كانت مثل هذه النظريات، التي كانت بالفعل تفسر الكتاب منهمكة أكثر بكيفية تطور علم الآثار؟ لقد تم وضع التنقيبات الأوربية في شكيم وسلوان وأريحا في مقابل تلك التنقيبات الأميريكية والإسرائيلية في تل بيت مرسيم وحاصور والتل في حوالي نصف قرن من السجال. كان ذلك ذا فائدة كبيرة لكل من معايير وكمية الآثاريات الميدانية المنفذة في فلسطين. ومهما يكن، إلى أيٍ حد تحدَّد العمل التاريخي في القرن العشرين في فلسطين بعدم وجود بؤرة لاهوتية بين الباحثين الكتابيين المشاركين؟ لا يمكنني أن أفكر بحجة ضد اللاهوتيين والباحثين الكتابيين المستمرين في الهيمنة على البحث العلمي الآثاري والتاريخي أفضل من كون ذلك قد أحجمهم عن قراءة النصوص التي ينبغي أن تكون مركز بحثهم العلمي.

لم تعد نظريات الاتحادات القبلية اليوم تلائم علم التاريخ المبكر لفلسطين، وقليلون يعتبرون وجود غزو إسرءيلي مبكر لكنعان معقولاً من الناحية

التاريخية. ومع ذلك، مع أن الحجج الأصلية والأدلة المتراكمة لصالحهم قد خلا منها السجال طويلاً، فإن كلاً من الاستنتاجات والمناهج التي أوجدتها ما زالت باقية، طيفية كما يمكن أن تكون. وما يزال معظم الباحثين يتطلعون إلى مستوطنات العصر الحديدي الأول بحثًا عن أصول شعب يدعى إسرءيل، وما زالوا يتطلعون إلى داود ما أو سليمان ما أو إلى (مَلَكيَة متحدة) في آثاريات القرن العاشر قبل الميلاد كمفتاح لإزالة شكوك الهياكل التفسيرية والتسلسلية الزمنية لعلم الآثار. لماذا؟ وبشكل أكثر تحديدًا، لماذا تلك المطابقة وليس سواها؟ أهي متطابقة؟ أهي معقولة؟ هل الفوائد المكتسبة عن طريق استخدام مثل هذه الهياكل الكتابية تستأهل المشاكل التي تخلقها في آثاريات مسؤولة (أكاديميًا)؟ في حين أن الفوائد المالية لربط الكتاب بالآثاريات قد زادت، فإن الفوائد التاريخية والفكرية قد نقصت بالقدر نفسه.

تبين أن صعوبة العثور على أورشليم آثارية ملائمة لداود ما، على سبيل المثال، تساوي تمامًا، وأكثر إحراجًا، مما كان العثور على عاي أو أريحا ملائمة آثاريًا ليشوع ما منذ ثلاثة أجيال. فالآثاريات تحتاج إلى منظور تاريخي سليم لفلسطين القديمة كخلفية وكأرضية للعمل عليها. إن الدراسات الكتابية ليست أقل اهتمامًا بوجود سياق سليم تاريخيًا لنصوصها. من المؤكد أن هذه الوظائف والأهداف المختلفة تمامًا، تسوغ بقاء الاختلافات المستمرة ما دامت الآثاريات الفلسطينية والدراسات الكتابية تفقدان دوريهما كأبوين مطلقين لتاريخ يتقاسمان الاهتمامات الوصائية عليه. في الماضي، كان الباحثون الكتابيون يعارضون التخلي عن نفوذهم وسيطرتهم على دور الآثاريات في كتابة التاريخ. واليوم، على الآثاريات الكتابية أن تتخلى عن كتابها المؤرخَن بوصفه المركز الفكري لتأريخها.

لم يكن مُجديًا أن أولئك المهتمين بتطور البحث العلمي التاريخي في هذه المنطقة قد تجنبوا المعاني الضمنية للمعنى الإضافي الأسطوري والأدبي الذي هو أحد الثوابت لكل قصص الكتاب. فقد اختاروا بدلاً من ذلك خطابًا يؤيد افتراض التاريخية. على سبيل المثال، حتى عند الكلام على القصص المليئة بالخيال الأدبي، فإنهم يتكلمون على (سجل كتابي) وعلى (رواية الكتاب

للماضـي). فخطـاب الآثاريـات هـذا يتجنـب الشـك المفـيد الذي يلجأ إليه المؤرخون عادة كلما قيل إن الحديد يطفو على الماء.

مـن المؤكـد أن الاختـيار المفضـل في تـاريخ الأبحـاث لحجـة آثاريـة لصالح التاريخـية الكتابـية، قصـة أسـوار أريحـا، يـبرهن عـلى أن انعـدام المعقولية أو الاحـتمال في قصـة ما من الصعب أن يعوق المخيلة المؤرخنة. إن قصة الكتاب في سـفر يشـوع (2) و (5: 13–27:6) تبدأ بإرسال يشوع جاسوسين إلى أريحا. يأتيان إلى (بيت رحاب الزانية) المبني داخل سور المدينة؛ بعد ذلك تخبئ رحاب الجاسوسـين الإسـرءيليين عـندما يجـري التفتـيش عـنهما. كمكافـأة لهـا عـلى مسـاعدتها، يُشـار علـيها بـأن تـربط خيطًا قرمزيًا إلى نافذتها، لكي تنجو هي وبيـتها مـن تدمـير المديـنة. هـذه الفكرة هي تنويع شديد على تلك الحادثة في سـفر الخروج (22:12) حيث يشير موسى على كل بني إسرءيل بأن يدهنوا دم خـروف عيد الفصح على أبوابهم، حيث (سيتغاضى) رسول الموت عند رؤيته الدم عن بيوتهم، فينجون. عندما يفرض يشوع الحصار على أريحا، يقود جيشه مـلاك آخـر مـن ملائكـة الموت: «الآمر السماوي لجيش يَهْوَه». يأمر يشوع بأن يـدور حـول المدينة وعليه أن يفعل ذلك ستة أيام، بينما يقوم سبعة كهنة بنفخ الأبـواق. يمتـثل يشـوع. وفي الـيوم السـابع يـدورون حول المدينة سبع مرات. وعندما يسمع الإسرءيليون صوت البوق. يهتفون فتنهار الأسوار. وتدمر المدينة وتحرق بكاملها، باستثناء بيت رحاب وعائلتها.

كـيف يمكـن لقصة كهذه أن تكون لها أي علاقة بعلم الآثار، أو بإعادة بناء مدعومـة مؤيـدة آثاريًـا لمـاضٍ تـاريخي؟ ما الذي يبحث عنه المرء في تنقيب من شـأنه أن يؤكـد تـاريخ مـثل هذه القصة؟ كيف لك أن تميز بيت بغي في موقع أثـري؟ هـل سـتبحث عـن الخـيط القرمزي، أم هل يكفي بيت داخل سور لم يتهدم؟ هل ستبحث عن الأسوار التي تهدمت دون سبب ملحوظ؟ أم أن الأمر مـتروك لصائد كنوز للبحث عن الأبواق؟ كما هي الحال، فإنهم لم يعثروا على الأسـوار إطلاقًـا. وأدى ذلـك إلى انحطـاط الـنقاش الآثـاري إلى شـجار حـول التسلسل الزمني في مسعى لإنقاذ القصة لأجل التاريخ!

إن إحـدى قصص الكتاب الأكثر إبهاجًا والأكثر عدم قابلية للتصديق هي قصـة الجواسـيس في سـفر العدد (13–14). فهي تروي قصة واد سحري من

العمالقة، الذين يعبر عن فخامتهم وخصوبتهم الخيالية بموضوعة الأرض التي تسيل أنهارها بالحليب والعسل. بالتأكيد إن هذه الموضوعة هي مادة أوديسة هوميروس. يتفق معظمنا، كما أظن، على أن هذه الحكاية هي المرشحة غير المحتملة لأجل التاريخية. وستكون القصة المفضلة إلى حد بعيد شكلاً مختلفًا مجردًا من الصفة الخرافية لقصتنا، يمكن أن نجده عندما نعود إلى الإصحاح الأول في سفر التثنية. مع ذلك، وبسبب كل واقعية سفر التثنية الأكبر، فإن قلّة من المفسرين يفضلون هذه النسخة (من القصة) على الحكاية المنافية للعقل والمنطق في سفر العدد. فليست قصة سفر العدد أكثر إثارة كحكاية مغامرات فحسب، بل إنها متصلة، كما سنرى عندما نعود مرة أخرى إلى هذه القصة، بالجبابرة الغريبين في سفر التكوين (6: 4): الأبناء الناتجين عن تزوج أبناء الرب النساء الجميلات. من المثير للسخرية أن الشكل المختلف الأسطوري، الذي لا يصدق من الحكاية في سفر العدد، وليس النسخة (الأكثر واقعية) في سفر التثنية، هو الذي أمدَّ البحث الآثاري الكتابي بأساس لحساب تسلسله الزمني التاريخي للخروج من مصر باعتباره حدث قبل أربعين عامًا من دخول إسرءيل إلى فلسطين. إن قصة سفر العدد هي التي تختتم بالعقاب الآلهي لإسرءيل بسبب عدم ثقته بقيادة يَهْوَه. وذلك يفيد في شرح السبب في أن إسرءيل قد أعيدت إلى الصحراء لكي تتيه أربعين عامًا. إن الآثاريات الكتابية لا تتردد في استخدام التسلسل الزمني (للأحداث) مع أنه يتعارض مع تاريخية القصة التي تعطي ذاك التسلسل الزمني أساسه. إن القبول بمثل هذه الحسابات هو مثال نموذجي على الثقة الاستثنائية للحفريات الكتابية بدقة التسلسل الزمني لأحداث الكتاب.

نحن المؤرخين، ككل، لم نفعل خيرًا باستخدام القصص الكتابية لكتابة تاريخنا بها. إذا شعر المرء بأنه ملزم بفهم تاريخ إسرءيل بوصفه مراجعة لتراثات الكتاب، فيجب عليه أن يعترف بالانعدام شبه الكلي لما يضمن أن هذه القصص كانت مقبولة بصفتها قصصًا تاريخية. ومن نافلة القول، أن البدء بدليل آثاري بعيدًا عن أي قصص بعينها من قصص الكتاب ليس بذي فائدة كبيرة لأي منهما. لقد كان هذا ظاهرًا على الدوام مُذ أقرّ الآثاريون لأول مرة بالصفة المحلية (الأصيلة) للحضارة المادية لجنوب المشرق. إذا كان ثمة إسرءيل ما

دخـل فلسطين من الخارج، فليس لدينا أي دليل على ذلك في السجل الآثاري. ولكـن، بالطـبع، إذا كـان مـثل هذا الشعب على الدوام جزءًا من سكان هذه المـنطقة، فإنـنا، بـالقدر نفسه، نفتقر إلى الدليل على ذلك.نحن محتاجون إلى أن نسـأل، عـلاوة عـلى ذلـك، عـن السـبب في أنـنا كنا على الدوام نفترض أن إسـرءيل الكـتاب كانـت مـن غـير سكان المنطقة الأصليين، أي شعبًا جاء من خـارج فلسطين. حتى هذا الفهم المفترض بشكل شبه إجماعي للقصة الكتابية لا يمـتلك مسـوغًا واضـحًا في الكـتاب نفسـه. إن خـط الحـبكة الأولي لسفر الـتكوين (11) يصف انتشار الجنس البشري بعد التخلي عن بناء برج بابل، ذلـك (الانتشار) يحقق كثيرًا من النتيجة نفسها التي توصل إليها جدول الأمم لسـفر الـتكوين. فهـو يمـيز بشرية موحدة أصلاً مكونة من عائلة واحدة ولغة واحـدة، بحسـب الشـعوب والمـناطق واللغـات المعـروفة. إن الأسمـاء الجغرافية المتمـثلة بـــ(أبـناء) نـوح تقـدم قصة أصل أنسابية أو سببية للقارات الثلاث الكـبرى للعـالم القديم. في سفر التكوين (11) تُقدم لنا قائمة بالمتحدرين من أصل سام، تصف انتشار الساميين في كل أنحاء اسية. نصل إلى تارح، إلى أبنائه الآرامـيين، وأخـيرًا إلى قصـص إبراهيم. تلك الحكايات تقدم أصولاً أسطورية للأمـم باعتبار إبراهيم أبًا لهم حسب بلدانها ولغاتها. وليست تلك الأنساب والقصـص كتابة تاريخ، بل هي (إيتولوجيات) أمة، فمن خلال هذه القصص، يؤتـى بإبراهـيم إلى الأرض الـتي ستصـبح قسـمته. ويُفهـم ضمنًا أن إبراهيم والمـتحدرين مـنه، بمـا في ذلك إسرءيل الكتابية، هم من أهل فلسطين. إنه جد سـكان فلسـطين. تمامًـا كمـا كـل المـدن والشـعوب الأخـرى في هـذه الصورة الجغرافية للعالم القديم، فإن أمم إبراهيم تنتشر، كل أمة إلى أرضها الخاصة بها. وسفر التكوين (11: 26–12: 4) الذي يحكي قصة تارح الذي يغادر أور ونداء إبراهيم من حران، لا يقدم إسرءيل القديم بوصفها أجنبية على فلسطين، ومع كثرة قصص الأصل المنافسة. فإن هذه القصة تعبر عن الاعتقاد الهلنستي بوجود الأصـل المشـترك والصـفة الشـمولية للبشـرية، ومـع تنوعها الواضح. تصبح إسـرءيل شـعبًا غريـبًا أولاً عندما تدخل عائلة يعقوب إلى مصر في نهاية سفر الـتكوين. ومـن مصـر يعود إلى أرض آبائه. تلك الإشارات الضمنية إلى كون إسرءيل من السكان الأصليين ليست فريدة ولا عرضية.

يستذكر سفر التثنية (32) على نحو مماثل المعرفة القديمة عن تقسيم الآلهة للعالم بحسب شعوبه الكثيرة، كل شعب مع إلهه الخاص به. إن قصة الأصل المتضمنة في هذا النشيد تساير بشكل مريح سفر الخروج (3-6) وهي قصة مركزية في سلسلة طويلة من السرد يأخذنا من الخلق في سفر التكوين إلى تدمير أورشليم في سفر الملوك الثاني. عندما ينفصل إبراهيم عن لوط، يعطي عالم القصة شرحًا لارتباط العمونيين والمؤابيين في العالم الحقيقي بشعوب فلسطين القديمة الأخرى وتميزهم منها. وعندما ينفصل إسحق عن إسماعيل ويعقوب عن عيسو، يلقى العرب والأدوميون والإسرءيليون مصائرهم بوصفهم شعوب المنطقة. ولذلك التنظيم لقصص الآباء وقوائمهم الأنسابية جذوره في حكايات الأصل للجغرافية القديمة، المعروفة جيدًا لنا أيضًا في التراثات الواردة من كلٍ من اليونان القديمة وجزيرة العرب قبل الإسلام.

ثمة أيضًا بنية أخرى وهي مختلفة تمامًا، تسري في كل الحكايات الكتابية وتصوغ قصة إسرءيل القديم في نمط مكرر من الصراعات والتضاد. عندما يدخل يشوع فلسطين، تجد إسرءيل خصومها في المديانيين الأسطوريين، والكنعانيين والعموريين واليبوسيين. وغالبًا ما يتم وصف السمة الأسطورية لأولئك الأعداء، مثل الأعداء الاثني عشر التقليديين في النصوص التي تحكي عن الحملات العسكرية الآشورية، بتجمُّع متكرر متغير مكون غالبًا من ستة أعداء أسطوريين لإسرءيل القديمة هم: العموريون والحثيون والفرزيون والحويون واليبوسيون (سفر الخروج (23:23). أما في سفر القضاة وفي قصص شاول وداود، فيطلق على أعداء إسرءيل اسم (الفلسطيون). وهم يوصفون بأنهم شعب واحد، استقر في تجمّع هلنستي من خمس مدن، على الساحل الجنوبي لفلسطين. اسم هذا الشعب الأسطوري يعود، في الحقيقة، في التاريخ ألف سنة على الأقل إلى الإشارات المصرية في العصر البرونزي، إلى المهاجرين الإيجيين الذين استوطنوا الدلتا المصرية وعلى طول الساحل الجنوبي لفلسطين. شكلوا ما كان يطلق عليهم اسم (فِلِسِتْ). ويترجع صدى هذا الاسم من النصوص المصرية في الاسم الذي أُطلق في العصر الحديدي على سورية الجنوبية ككل، (فلشتو) أو (فلستينا) اللذين نجدهما في كل من النصوص الآشورية وفي كتابات الكاتب الإغريقي هيرودوت، وهو الاسم الذي اعتمده الرومان لاحقًا.

في سـفر الملـوك الـثاني، تعاد صياغة الانقسام الكتابي بين إسرءيل القديمة وأعدائهـا. تضـطلع يهـوذا وأورشليم بالدورين الأساسيين لأمتين في حالة من الصـراع والكراهـية، كمـا كـان يعقـوب وعيسـو في سـفر الـتكوين. هـذه الموضـوعةالأدبية، التي تعكس، كما هي الحال، انشطار إمبراطورية الإسكندر ما بين شمال سُلوقي وجنوب بطلمي يتم التقاطها لاحقًا من قبل يوسفوس، كاتب العهـد الـروماني، باعتـبارها صـراعًا دينـيًا مضـمرًا بـين (الـيهود) الحقيقيين و(السـامريين) المنشقين. إن القطبية الكتابية للشمال والجنوب ليس لها جذور في سياسـة وحـرب ماضي فلسطين. إنها، بالأحرى، أسلوب طائفي في التفكير يعكـس فهمًا للعالم كما يبدو لكتّاب نصوصنا. إن تنويعات هذه الصراعات لا نهايـة لهـا. ومـرة تلـو الأخرى، تطفو القطبية على السطح في حكاياتنا، ما دام لديـنا قصـص نـرجع إلـيها. إنـه عالم أخلاقي من الأسود والأبيض، من الخير والشـر المحصـورين في صراع أبدي. ويوضع القارئ أمام اختيار جذري. فإما أن يسـير المرء في (درب الاستقامة) في (طريق التوراة) في (طريق الرب) أو يسير في طريق الآثمين (ويبحث عن مشورة الأشرار). وما من طريق وسط ولا بديل عـن هذيـن الخـيارين. إن ذلك الأسلوب الطائفي في رؤية الواقع يكمن وراء التبايـنات المـتغيرة المـتكررة بشكل ثابت في الحكاية الكتابية لإسرءيل القديمة بوصـفها منبوذة، وهو يقف ضد إسرءيل الميعاد الجديد. إن قصة أصول إسرءيل كشـعب هـي قصـة سـفر الخـروج: إسـرءيل قديمة (تعاني) العبودية في مصر، تعـيش عـبر القفـار وتعبر إلى حياة جديدة، تعود إلى أرض أعدَّها يَهْوَه. لم تخلق قصـة الامـتحان والـتطهُّر في عـبور الصحراء مع موسى أنموذجًا إرشاديًا مجازيًا لقصـص لا حصـر لها تلبي التوق الإنساني إلى الأمل والخلاص من الاضطهاد فحسـب، بـل هي تعكس قبل ذلك مجازًا كتابيًا موحدًا مرسخًا ونموذجًا حكائيًا يُكرر في كل أنحاء الكتاب.

لقصـة خروج إسرءيل ثلاثة أشكال مختلفة قريبة جدًا. الأولى نجدها في نسخة نشـيد موسـى في سـفر التثنية (32). ذلك النشيد يحكي عن الصحراء التي حمل مـنها يَهْـوَه إسـرءيل 'عـلى جـناحي نسـر' وهـي صـورة نجد صدى لها في صوت الـتقوى في المـزمور (91: 11–12): «يوصـي ملائكـته بـك ليحرسوك في جميع

طرقك. على أيديهم يحملونك لئلا تصدم بحجر رجلك...». يؤسس المزمور (34: 7) ذلك المجاز التقوي على أساس ذي مبدأ لاهوتي: «ملاك يَهْوَه حول أتقيائه يحنو عليهم ويخلصهم». تلك الفكرة يترجع صداها ويتم توسيعها بالمعنى الإضافي التفسيري لقديس ينجو من معاناة التطهر الروحي في قصة إيليا في حوريب في سفر الملوك الأول (19: 1-8) عندما يخرج النبي العظيم، قانطًا من حياته، إلى الصحراء ليكتشف حقيقة صوت يَهْوَه الصامت. ويعود من الصحراء، ويعيش ذاته في دور الجيل الضائع، لكي يبشر بحياة جديدة للبقية من اسرءيل الناجية.

نصل في وصف سفر إرميا إلى عدمية الصحراء مرة أخرى، إلى جذر المجاز. هذه العدمية الروحية للقفر في إرميا هي وصف تدمير أورشليم في الإصحاح الرابع من سفر إرميا. من هذا تنبثق بداية جديدة وإسرءيل جديدة. يشكو إرميا، الذي يتكلم كما النبي بصوت يَهْوَه، مرددًا أصداء قصة الجنة في سفر التكوين: «شعبي جاهل لا يعرفني. بنون حمقى لا فهم لهم وحكماء في عمل الشر لا يعرفون ما الخير» (إرميا 4: 22). وكان يَهْوَه قد وُصف بأنه ريح لافحة من الصحراء تهدد أورشليم (إرميا 4: 11-17). الآن يتبنى إرميا رؤية تدمير أورشليم باعتباره نتيجة لعبث الحمقى في قصة البستان: «نظرت إلى الأرض فهي خلاء وإلى السماوات فلا نور فيها. نظرت إلى الجبال، فهي ترتجف، وجميع التلال تتزعزع. نظرت فما من إنسان، وطيور السماء كلها هربت. ورأيت الجنائن صارت قفرا وجميع المدائن أنقاضًا من وجه يهوه وحدة غضبه» (إرميا 4: 23-26). وذلك المجاز، رؤية دمار أورشليم بوصفها صحراء يجب على إسرءيل أن تدخلها، يصاغ بلغة قصة أصل العالم، الذي خلق من العدم. إنها ليست بالضبط قصة قومية حول أورشليم أو إسرءيل. أورشليم هي موضوعة تعكس صورة كل البشرية، التي تمتلك مركزها الخلاق في قصة أصول العالم التي نجدها في سفر التكوين (1). كما رأينا قبل الآن، إن قصة الخلق تستخدم المجاز ذاته، مثل «توهو وبوهو» سفر إرميا، وهي صحراء (خالية وخربة) يجب أن تولد منها إسرءيل جديدة. يجب على المرء أن يدخل الصحراء ليجد الخلق الجديد. هذا العالم يقف في موازاة كاريكاتور أورشليم سفر التكوين (11) في قصة بابل البدئية، التي بنيت مدينتها وبرجها بأيدي الرجال.

عندما نعود الآن للإجابة عن السؤال حول الجمهور الخاص بتلك الأصداء المتكررة لمجازات الصحراء والتطهير والبدايات الجديدة، التي نحملها كلما فتحنا الكتاب، فثمة حاجة قليلة إلى التخمين. لقد خلق الأدب نفسه توقعات واضحة. عندما نسأل لأجل من كتب الكتاب؟ فمن النادر أن يواجهنا حدث تاريخي بعينه. إن السياق التاريخي لعالم فكري من التقوى والفلسفة هو الذي يرى ذاته بلغة ذات بنيان توكيدي جدًا، وهو ما أصفه بأنه عالم مكتسب بالتعلم من المناقشة والتعليق، يتمحور في نقاش فلسفي حول التراث. تلك الرؤية للعالم هي رؤية طائفية في بنيتها، يخلقها أولئك الذي يعتبرون أنفسهم مجرد ساعين وراء الحقيقة. إنه فكر انتقادي: يميز رأي الحمقى من التفكير السليم والفهم والحكمة. يمكن للمرء أن يستشهد بما نقله أفلاطون عن سقراط، الذي يعبر عن العقيدة المركزية لتركيب الكتاب: معرفة الذات هي بداية الحكمة.

يتكلم جامعو الكتاب بشكل أكثر مجازية، بلمسة من التقوى الدينية، ولكن بشكل يكاد يكون أقل انتقادًا. فبداية الحكمة هي مخافة الرب. «تلك هي الاستقامة» تلك هي الفلسفة. على كل، فإن (مخافة الرب) التي تظهر في كل هذا الكم الكبير من الكتابة الفلسفية للكتاب ليست هي (مخافة الرب) التي يمكن أن يجدها المرء بصورة معينة كما في عالم القصص، ولا حتى يَهْوَه في كابوس أيوب البائس، يهوه الذي يزأر من محنته (سفر أيوب 38–41). إن (مخافة الرب) و(الاستقامة) يبدأان، بالشكل الأفلاطوني، في الفهم الذاتي للجهل البشري. إنها ليست سوى الاحترام للذي يُعتبر كما يقتضي الواجب بمثابة المجهول والمتعذر فهمه، إله السماوات المتعالي. تبدأ الحكمة في الاعتراف بجهلنا. فالرب ليس معروفًا لنا، كما يقول أيوب، إلا كما سمعنا عنه (أيوب 42: 5). حتى يَهْوَه، إله إسرءيل الرهيب، هو الرب كما عرفته إسرءيل: رب بشري: رب لأجلنا. يخاطب ذلك العالم من النقاش الفلسفي، الذي أعرفه بصوت المؤلف المستتر في كل أنحاء الحكاية الكتابية، القارئ بشكل أكثر مباشرة وفورية في أدب الحكمة في سفر الأمثال، وخصوصًا سفر الجامعة، وبشكل أكثر توكيدًا في سفر المزامير. هذا الصوت يكلمنا بوضوح وبقوة بالإيقاعات الجازمة للمقدمات المشتركة للمزمورين (1) و(2) لسفر المزامير:

> هنيئًا لمن لا يسلك في مشورة الأشرار، وفي طريق الخاطئين لا يقف، وفي مجلس المستهزئين لا يجلس. بل في شريعة يهوه مسرته، وبها يلهج نهارًا وليلاً. فيكون كشجرة مغروسة على مجاري المياه، تعطي ثمرها في أوانه. وورقها لا يذبل. وكل ما يعمله صالح . . هنيئًا لجميع المحتمين به

إن طريقة التفكير، النظرة الطائفية بشكل مؤكد للعالم، المستترة في أنشودة كهذه هي انعكاس للواقع التاريخي الذي أوجد تراثاتنا الأدبية. فالأشرار، مثل الجيل الضائع، يبقون معزولين في أرض يباب خاوية–صحراء الروح. تلكم هي الموضوعة التي تتكرر في كل مكان من تراث قصص إسرءيل المتذمرة من موسى، في رؤيا إرميا دمار أورشليم كعودة إلى العدم قبل الخلق، وكما سنرى، في قصة سفر صموئيل الثاني العظيمة عن فقدان شاوُل النعمة الآلهية. كل هذه القصص والأناشيد وجدت لتمجيد انتصار المؤمن في النهاية على الأشرار. هذه التَقَويَّة تجد لها جذورًا تاريخية ليس في ماضٍ بعيد، بل في الهموم الفلسفية للجمهور المعني.

إن الترابطات بين الجيل الضائع والكفار في قصص التيه وقصة السامرة وأورشليم و'دمارهما' ليست واضحة على وجه الخصوص. ثمة حكايات كثيرة تكرر هذه الموضوعة الشائعة. فهي لا تعكس أحداث الماضي، بل تفسر التراثات الحكائية حول الماضي، التي تعكس التقوى التاريخية لجامعي التراثات. وليست قصة الأصل قصة تروي أصول شعب، بقدر ما هي حكاية ضمن جنس أدبي. إنها تعبر عما يعتبر جوهريًا للهوية الذاتية لجماعة ما. ويكمن سياقها التاريخي ضمن بنية مفهوم مجتمع مفترض للواقع. إن موضوعة تعليمية كموضوعة: «سعداء من ينشدون الملاذ لدى يَهْوَه» هي الموضوعة المهيمنة على سفر المزامير و«لاهوت الطريق» الخاص به. ضمن هذا النقاش حول التراث والماضي يمتلك الكتاب جذوره التاريخية.

2) رؤى الماضي العديدة في الكتاب

عندما يبدأ المرء بوصف التطورات التاريخية ضمن مناطق جنوب سورية على أساس المعطيات الآثارية، يجد صورة لماضي فلسطين مختلفة جدًا عن تلك

الموجودة في كثير من كتب الآثاريات الكتابية. فالصورة المرسومة لإسرءيل التي تـتأتى مـن مـناغمة الآثاريـات مـع القصـة الكتابـية ليست متطابقة مع رؤية الكـتاب. حتى لو كان على المرء أن يتبنى المناهج الأكثر محافظة التي يلح عليها الباحـثون اليوم، ويحاول قبول (رؤية كتابية للماضي) كلما ثبت أن هذه الرؤية ليسـت مغلوطـة، فإنـه يواجـه صـعوبات لا تُذَلَّـل تقريـبًا. فإزالـة اللامعقول والمسـتحيل، وتصـحيح مـا هو مغلوط ومتحيِّز على نحو واضح، وإعادة بناء ما يتبقى في رواية متماسكة تقريبًا، هو يكاد يكون غير كافٍ، وهو يخفق في معالجة الخـواص اللاتاريخية للكتاب. إن إزالة المعجزات أو الرب من القصة لا تفيد المـؤرخ، ولا تفعـل شيئًا سوى أن تخرب الحكايات. لا يمكن للمرء أن يصل إلى تاريخ قابل للحياة بمقارنة كهذه.

لـندرس عـلى سـبيل المـثال، مسـألة كـيف أتى إسرءيليو الكتاب لاحتلال أورشـليم. في الإصـحاح العاشـر مـن سـفر يشـوع: هُـزم ملـك أورشـليم، أدونيصـدق، قـائد الجـيوش الأمورية الخمسة، على يد يشوع وجيشه في معركة متواصـلة. وقـتل يَهْوَه من الأعداء أكثر مما فعل يشوع بإلقاء الحجارة الضخمة علـيهم من السماء. وتم أسر الملوك المختبئين في كهف وأعدمهم يشوع. يحكي لـنا المؤلـف، تصـديقًا لهـذه القصـة، أن خمسـة من هذه الأحجار موضوعة عند مدخل الكهف «إلى هذا اليوم».

إن فكاهـة هـذه الخاتمـة ينـبغي ألا تفوتـنا. فالمؤلف واعٍ جدًا للحساسيات الـنقدية لـلجمهور. فكما أن يَهْوَه يرمي الأحجار الضخمة من السماء، ويقتل الأعـداء، فـإنهم يوصـفون بـأنهم قُـتلوا بوساطة «حجارة البَرَد». مع كل شيء، والكـل يعـرف، حتى المقِلُّون، أن الرب يرسل حجارة البَرَد، وهنا يوقع المؤلف مستمعيه في الفخ! فالنصب التذكاري المقام عند الكهف، أحجار يَهْوَه الخمسة، هـو حجـة بيِّـنة لصـالح تاريخية القصة. هذه الحجة هي فكرة شائعة في الحكاية الشـعبية، تشبه تمامًا خاتمة قصة هانـز كريستيان أندرسن عن (الأميرة والبسلة 'الـبازلاء') بتفاصـيلها التي تضفي طابعًا تاريخيًا إلى حد أن حبة البسلة ما تزال موجودة في المتحف . . (إلا إذا قام أحدهم بسرقتها).

عـلى نحـو مشـابه، بالتسـليم بأن أحجار يَهْوَه هي حبات بَرَدٍ، يهدم المؤلف عمـدًا دلـيله الأثـري عـلى الموثوقـية التاريخية للحكاية! مثل هذا المزاج الهدَّام

يلقـي الضـوء على بعض الصعوبات التي تقع عندما يتوهم القراء أن القصة هـي تاريخ في أي عصر. فنحن ببساطة لا يمكننا أن نهرب من تضايقنا إذ نرى المؤلـف وهـو يسخر منا. ولن تتبدد الضحكة لو حاول المرء أن يزيل الأحجار الكبيرة، أو حبات البرد الذائبة أو الرب من القصة.

في حـين يسـرد علينا الإصحاح العاشر من يشوع تلك الحكاية حول هزيمة ملك أورشليم، فإن الإصحاح الثامن عشر يحكي لنا عن تقديم أورشليم غنائم حـرب إلى قبـيلة بنـيامين. وتثبت تلك الحكاية بشكل جلي حين تفترض قصة الإصـحاح العاشـر أن مديـنة أورشـليم كانـت إحدى المدن التي فتحها يشوع، جزءًا مما يمكن للمرء أن يدعوه (رؤية يشوع للماضي).

ومـن ناحية أخرى، فإن سفر القضاة الأول، يحدد الإطار الزمني لحكايته عن فـتح أورشـليم بـزمن يقـع بعد موت يشوع. فأورشليم ليست أمورية في هذه القصـة، بـل كنعانـية. والأكثر مدعاة للدهشة، أنه حتى ابني يعقوب المؤسسين وأبـوي القبيلـتين نفسـيهما: يهـوذا وشمعـون، اللـذان يهـزمان الكنعانـيين في أورشـليم، يقتلان السكان ويحرقان المدينة عن بكرة أبيها. وفقًا لذلك، في سفر صـموئيل الأول (17: 54) فـإن أورشليم هي قبل ذاك جزء من إسرءيل، يجلب داود الشاب رأس جُليات إليها كدليل على النصر!

ومـع ذلـك، تُقـدَّم لـنا قصة ثالثة عن فتح أورشليم. ترد بشكلين مختلفين: أحدهمـا في سـفر صـموئيل الثاني (5: 6-10)، والآخر في سفر الأخبار الأول (11: 4-9). كلاهمـا يقـدم سـببيات (إتيولوجيات) لأورشليم بوصفها (مدينة داود) و(قلعـة صـهيون). يتم إحكام السيطرة على أورشليم في هذه الحكاية في أثـناء فـترة حكـم داود ملكًا في حبرون (الخليل). فأورشليم ليست أمورية ولا كنعانية؛ إنها مدينة يبوسية، كما في قصة سفر القضاة (19: 10-12). جريًا على الموضـوعات المعـروفة جيدًا عن نهب طروادة لدى هوميروس، تقدم تحصينات أورشـليم بوصـفها منـيعة جـدًا حـتى لا يمكـن اقتحامها بنجاح. وما لا يمكن اقـتحامه يجـب أخـذه بالفطنة والشجاعة. يدخل يعقوب المدينة خلسةً، متسلقًا نفـق المـاء الـذي وصـف بـناءه سـفر الملوك الثاني (20: 20) بأنه إحدى المآثر العظـيمة لحزقـيا. ويـتم تجاهل التراث القصصي في ملاحم الحرب ومفارقاتها

التاريخية، وهذه القصة، التي هي أشهر قصص فتح أورشليم، أصبحت جزءًا أساسيًا من رؤية آثاريات الكتاب للماضي. فمن الصعب ألا يثير الدهشة تقديم ثلاثة أسفار مختلفة من الكتاب ثلاث قصص مختلفة على الأقل حول كيفية توصل إسرءيل إلى امتلاك أورشليم. فأورشليم مدينة في الصميم من التراث، ومن البدهي أن تجتذب كثيرًا من هذه القصص.

3) قصص يَهْوَه بوصفه نصيرًا ومسيحه:

من الغلط الأساسي في المنهج أن نستخبر أولاً عن داود أو سليمان تاريخي، كما فعل الآثاريون والمؤرخون الكتابيون غالبًا. يلزمنا أولاً الانكباب على داود وسليمان اللذين نعرفهما: بطلي قصة الكتاب والأسطورة. فالكتاب لا يتردد في سرد تلك القصص بوصفها حكايات غير قابلة للتصديق.

في بداية الحكاية الأولى التي يملك فيها داود حياة شاول بين يديه (سفر صموئيل الأول 24) تستخدم لغة لاهوتية بقدر ما هي سياسية. فقد نصب صموئيل نبي يَهْوَه وكاهنه شاول ملكًا. ومع ذلك، فلما كان صموئيل، الملك والقائد العسكري، فعل ما رآه هو خيرًا، في حين أن يَهْوَه، حاميه كان يريد منه الامتثال لما رآه الرب خيرًا. لهذا السبب، فَقَدَ شاول الحظوة لدى يَهْوَه الذي قرر أن يستبدل به داود. ويصاب شاول، المنبوذ من يَهْوَه، بالجنون، وينظر إلى داود مغتصبًا محتَمَلاً للعرش، فيصبح غيورًا من ازدياد صيته كقاتل للفلسطيين. يقوم شاول بمطاردة داود بجيش من (3000) محارب أملاً في قتله، وعندما يفتتح مشهدنا لأول مرة في سفر صموئيل الثاني (24). خلافًا للتوقعات، تسنح لداود فرصة قتل شاول بالانقضاض عليه عندما يدخل شاول كهفًا مظلمًا يختبئ فيه داود. لكنه بدلاً من قتله يقطع طرف جبته، وليس ذلك دليلاً للقارئ على أن شاول كان بكامل قواه فقط، بل هو أيضًا تلميح ملطَّف إلى نبوءة صموئيل (سفر صموئيل الأول 15: 27–28) بأن داود سوف ينتزع منه بيت شاول، وهو ما يفسر بأنه قوة وفحولة شاول. إن القصة تلعب بالكلمة العبرانية <كنف> التي يمكن استخدامها في سياقات مختلفة بمعنى (طرف) أو

(ذيل) الثوب، وبمعنى العضو الجنسي الذكري، كما في سفر التثنية (23: 1) حيث تستخدم بمعنى خصيتي الرجل. هذه التورية المستهلكة تُستخدم بشكل ملطف في سفر راعوث بأن يجيز لبطلتها بأن تطلب من بوعز أن يغطيها بكنفه (ذيل ثوبه) وأن يتزوجها (سفر راعوث 3: 9). وفي سفر صموئيل الأول، يصبح داود شديد الندم، ويوبخ رجاله بسبب تشجيعهم إياه على خصاء شاول «حرام عليَّ من يهوه أن أفعل هذا بسيدي شاول، وأرفع يدي على من مسحه يهوه ملكًا» (صموئيل الأول 24: 6). إن مسيح يَهْوَه هو الذي من خلاله سوف يتحقق (يتجسد) يَهْوَه على الأرض: إنه الكيفية التي يقدم الرب بها في التاريخ.

لن تكون لداود علاقة بقتل المسيح [شاول]. إنه يكف عن أن يكون منافسًا لشاول ويخضع حكمه لحكم شاول. يتعهد بتقديم ولائه لشاول، معترفًا بأن يَهْوَه يتصرف من خلال شاول، ويسميه 'الأب'. وبصورة مشابهة، يقبل شاول دوره كنصير لداود ويرد بلغة الحماية «هل هذا صوتك، يا بني داود؟». وبهذا التعهد بالاعتراف المتبادل بين (الأب) و(الأبن) تختم القصة بإعلان شاول مصير داود بوصفه ملكًا على إسرءيل في المستقبل. هذه القصة تعالج مسألة الخلافة الحساسة للتآمر. إنها ليست قضية سُلالية بل قضية حماية. شاول وداود هما خادمان للنصير الأعلى، يَهْوَه، الذي هو ملك إسرءيل الحقيقي في قصة الكتاب. وشاول، (ملكًا) هو الرأس (لعائلة) كبيرة، يتعين على داود أن يضطلع بالسيطرة عليها. اللغة العائلية التخيلية لنظام الحماية تنقل "بيت الأب" شاول إلى "ابنه" داود.

مع تعهد داود، تجعل القصة، والفكاهة الساخرة لسفر صموئيل الأول تكشف عن نفسها مرة أخرى، يعود شاول إلى (بيتـ)ـه، في حين يذهب داود إلى (قلعتـ)ـه. وهذا يمهد الطريق لقصة داود- نابال، التي تركز على مسألة ما إذا كان داود رجله الخاص وهو في حوزة (بيتـ)ـه. فمن داود هذا؟

نلتقي، كشكل من الحكاية الشعبية، نابال وزوجته أبيجايل. «واسم الرجل نابال واسم زوجه أبيجايل. وكانت أبيجال ذكية وجميلة» (سفر صموئيل الأول 25: 3). تفتتح القصة بالضبط بمشهد من الأفضل وصفه بأنه (ابتزاز) إذ

يرسل داود عشرة من (الغلمان) ليشرحوا لنابال أنه لطالما كان يمنح رعاة نابال الحماية المطلوبة. وداود الآن يطلب خدمة في مقابلها. تبين لغة القصة بشكل واضح جدًا أن داود ينشد وضع بيت نابال تحت حمايته. ويرفض نابال الاعتراف بداود كحامٍ ويعارض ابتزازه بالسؤال «من هو داود؟ ومن هو إبن يسَّى؟ كُثر اليوم العبِيد الذين هربوا من عند أسيادهم» (صموئيل الأول-10:25). فمن خلال تفوه نابال، الذي يُوصف بأنه رجل عظيم ببيته، يُطرح السؤال الجوهري للغاية لقصص الإصحاحين (24 و26). فهل داود هو محض عبراني آخر، كما يبدو؟ أهو مرتد صغير آخر نكث بعهد الولاء لحاميه؟ أم هو نفسه، رجل عظيم في حوزة بيته؟ إن رفض نابال (حماية) داود يقود الأخير إلى القيام بحملة عسكرية ضد نابال، حاشدًا أربعمئة من 'جنده' في الهجوم.

ومع ذلك، تتوقف القصة لفترة قصيرة. يجب أن تتذكر أن أبيجايل جميلة وحكيمة. يعرض أحد جنود داود لأبيجايل حماية سيده. تتم هذه الدعوة إلى خيانة زوجها ضمن التهديد الذي يكاد يكون مبطنًا: «لأن الشر يتهدد سيدنا (داود) وكل أهل بيته». تسارع أبيجايل الحكيمة، وقد ووجهت بعرض لا يمكنها أن ترفضه، إلى تقديم داود مع جزيتها لترد الثأر المهدِّد. في هذا اللقاء المثير، في آخر لحظة، تردد القصة صدى مشهد من سفر التكوين الإصحاح (33) حيث يواجه يعقوب عيسو، الذي حشد غلمانه الأربعمئة لمعاقبة يعقوب. هذه القصة المختلفة انتهت بدعوة يعقوب ال'تابع'، مثل أبيجايل، للإنضمام إلى بيت الحامي. ومع ذلك، خلافًا ليعقوب، الَذي يصارع الرب، تسلم أبيجايل، المرأة الجميلة، نفسها تمامًا لغرور داود فتشرح غباء زوجها الفطري. إنها تجد لنفسها العذر في أنها لم ترَ (غلمان سيّدي). تطلق أبيجايل لعنة ضد أعداء داود: أن يصبحوا مثل نابال! أن يكونوا مثل نابال يعني أن يُقتلوا من قبل حامي داود. إن مسؤولية يَهْوَه عن هذا القتل الضروري هامة لأجل ولاء أبيجايل لأنه بذلك فقط يمكن لداود أن يتجنب سفك الدماء، الذي ستكون أبيجايل نفسها ملزمة بالانتقام له. ولا ينفذ قتل نابال إلا بعد أن يكون ولاء بيت نابال قد انتقل إلى داود. يستخدم خطاب أبيجايل لغة التابع الحامي من قبيل 'خادم' و'سيد' المألوفة للغاية بالنسبة إلينا من وصف أوديسيوس، بطل

هومـيروس. إن بطلـة قصـة سـفر صموئيل الثاني تعبر عن ولائها لداود عن طـريق الاضـطلاع بـدور نـبوئي يحـدد لنا مصير داود. في هذا المقطع الساخر، تلعـب أبيجايل الدور الفلسفي للأنا الأعلى للمؤلِّف. فهي تجيب عن سؤال زوجهـا: »مـن هـو داود«؟ في أداء مثير لموضوع الغرور التقليدي، الغرور الذي يسـبب سـقوطًا كـبيرًا. إن بيـت نابـال الآن يخرج عن دوره (خادمًا) لداود إلى (سـيد). والأكـثر مـن ذلك: أن داود إنما يفسَّر بأبيجايل: إن تفسيرها، تعليقها، يظهـره عـلى أنـه الخادم الواقف تحت حماية سيده، يَهْوَه. تكرر السخرية المعقدة لحبكة القصة عندما يمنح داود لبيت أبيجايل حمايته، دور (الخدمة) المطلوب منه.

وعـندما نـأتي إلى الشـكل المغايـر في الإصـحاح (26) مـن سفر صموئيل الأول مـن قصة الإصحاح (24) في الكهف، فإننا لا نعود ضمن سياق السلام القـائم بـين داود و(أبـيه) شاول. إننا ندخل سياق مصير داود، الذي تنبأت به أبـيجايل، وهـو مصير يقع خارج عالم الحكاية، في البعد الفلسفي لمعنى القصة والبعد التقوي للقارئ المستتر:

> وإذا قـام أحـد لـيطاردك ويطلـب حـياتك، فلـتكن حـياتك يـا سيدي مصـرورة في صـرة الأحـياء مـع يَهْوَه إلهك، وأما حياة أعدائك فليرمها يهوه كما في كفة المقلاع (صموئيل الأول 25: 29).

وتظهـر المعـاني الإضـافية اللاهوتـية لحديـث أبيجايل داود بوصفه الممثل المسـيحاني للقـارئ. إنـه يعكـس فهم المزامير القائل بأن الإنسان يعيش تحت حماية الرب. نحن نمتلك الصوت الذي يشرح المعنى الذي يكتسبه داود بالنسبة إلى الـتراث. فهـو الصـوت ذاته الذي يُسمع في نهاية الحكاية التي تدور حول داود في سـفري صـموئيل، تمامًـا قـبل أن ينشـد داود (كلمته الأخيرة) في سفر صـموئيل الـثاني الإصحاح (23). في الإصحاح (22) جعل جامع قصص داود داود ينشـد المزمور (18). يجعله يشكر يَهْوَه لأنه أنقذه من أعدائه. إنها أنشودة تظهـر داود بوصـفه مسيح(كل إنسان تقي) يقاتل أعداء الحياة، شخصية نراها بشـكل يـتكرر في مطالع مزامير سفر المزامير. ويتوسع المزمور (18) في حديث أبـيجايل، ملخصًـا الهـدف التربـوي للقصـة: من يضع نفسه تحت عناية يَهْوَه سـوف يُنصـر في نـــزاعات الحـياة. فيَهْوَه هو الآله (الرب) المنشد، وقلعته هي

الصخرة التي يقف عليها، لا يمكن لأي تهديد له أن يدوم. تتخذ حياة داود معناها هنا في المركز من قبول الكتاب، في صميم تقوى الحياة والإيمان بالرعاية والعناية الآلهيتين.

تؤكد نبوءة أبيجايل في سفر صموئيل الأول الإصحاح (25) الهدف من القصة الذي يتحقق الآن في الإصحاح (26) فيما يصبح لقاء شاول وداود تكرارًا. فشاول يُستخدم لشرح تفسير أبيجايل دور داود في التراث. شاول هو عدو طريق الاستقامة، وهو يطارد داود مرة أخرى بجيشه المتفوق المكون من (3000) مقاتل.

مع أن هذه النسخة من القصة لا تجعل داود يندم على رغبته في قتل شاول أو يوبخ رجاله، فإنها لا تجعله يجادل ضد أبيشاي للغرض نفسه. يشير داود إلى أنه بما أن شاول هو 'مسيح يَهْوَه' فلا يمكن أن يمسّه دون أن يرتكب ذنبًا. وإن يهوه نفسه، وليس داود، هو الذي يجب عليه أن يأخذ حياة (روح) شاول. إن الرمح المنتصب أرضًا عند رأس شاول هو الذي ينبغي أخذه بدلاً منه. هذا الشكل المختلف من القص الملطف لطرف جُبة شاول، الذي يخفي تورية الشاعر العبراني: التهديد بالخصاء في الإصحاح (24) هو أيضًا إظهار للقوة والإرادة: إنه برهان على أن داود يقبض على حياة شاول بين يديه. والرمح يقدم دليلاً عنيفًا على زعم داود بأنه لم يرتكب أي شر. يسترق شاول السمع إلى داود وهو يتحدث إلى أبنير، فيقاطعه. «هل هذا صوتك يا داود، يابني؟» ردًا على (بني) الصادرة عن شاول، يخاطب داود شاول ويعترف به بوصفه (سيدي، ملكي). داود يتكلم هنا على نفسه بوصفه (خادم) شاول لكي يكون بإمكانه أن يشتكي من أن شاول القاتل طارده، مع كونه (خادمًا للملك) وبريئًا.

من المثير للانتباه أن داود يقدم في هذه الحجة الختامية سببين ممكنين لكون شاول حاول قتله. السبب الأول هو أن شاول يعمل لصالح حاميه يَهْوَه. إذا كانت تلك هي الحال، فإن داود يعرض الاقتراح المساوم بأن يقدم أضحية تعويضًا عن ذلك. من الواضح تمامًا أن راوي القصة، في تقديمه داود ممثلاً للتقوى، لا يمكنه أن يتجنب التباهي بمعرفة الأخير للناموس عن طريق استشهاده ضمنًا بسفر اللاويين (5: 15). والإمكانية المبرئة الأخرى التي

يقترحها داود هي أنه إذا كان الناس قد أثروا على شاول لكي يتصرف ضد داود (لاحظ أن داود يتحاشى اتهام شاول مباشرة) فينبغي اتهمامهم أمام يَهْوَه، الوصي المشترك لشاول وداود، لأن أفعالهم قد أدت إلى فصل داود عن «وصاية يَهْوَه» دون أن يتركوا لداود أي خيار سوى أن يصبح (زبونًا) لآلهة أخرى.

من الواضح تمامًا، أن كلام داود هذا يحمل المعنى الضمني وهو أن السلطة العليا في هذا العالم القصصي تكون موزعة، كما في افتتاحية نشيد موسى في سفر التثنية الإصحاح (32) بين (بيوت) الآلهة المختلفة. هذا (البيت) الذي يعود إليه ولاء كلٌ من داود وشاول هو بيت يَهْوَه. فشكوى داود ضد شاول هي أن شاول، الذي هو مسيح يَهْوَه وممثله لا يقبل ولا يعترف بدوره (أبًا) و(سيدًا) لداود. بهذا التجاهل، يكون قد أجبر داود على الخروج من وصاية يَهْوَه، التي هي ميراثه الشرعي. إن شكوى داود مهمة جدًا إذا كان لا بد من فهم القصة. فنحن في عالم قصصي من الأفكار اللاهوتية، حيث ليس لشاول أن يلعب دور الملك. شاول يصغي إلى داود لأنه يعرف أن وصيه يطلب ذلك، وبالتالي فهو يعترف بولاء داود: «بُني».

سوف ينجح داود، الذي طريقه هو طريق الاستقامة، في كل ما يفعله، في حين أن شاول، عدو طريق داود، سوف يخفق. هذا الجوهر التفسيري للحكاية يشير بشكل مباشر إلى السياق الأدبي واللاهوتي الذي تم فيه الجمع بين مبدأ الحكمة وتقييم الحكايات. هذا هو سياق الأصداء التناصية لمبدأ الحكمة الأرسطي القائل بأن الجمال يكمن في عيني الناظر، المبدأ الذي نجده متوضعًا بشكل مركزي للغاية في القصتين المتباينتين لوفاء شاول وداود ليَهْوَه في سفر صموئيل الأول الإصحاح (15) وسفر صموئيل الثاني الإصحاح (15). في مثل هذه الأصداء، نعترف بأن رفض شاول من قبل يَهْوَه، بسبب قيامه بما كان يراه خيرًا بنظره، يقف في تواز بنيوي شديد مع داود على قمة جبل الزيتون، وهو يتقبل متضرعًا المصير الإبراهيمي الذي يمكن أن يتبين أنه خير في عيني يَهْوَه. فليست مشيئته هي التي ستنفذ، بل مشيئة يَهْوَه. هذا هو السياق نفسه المقصود ضمنًا بالتفسير اللاهوتي للمزمور (18) لمجمل حياة داود التي تختتم قصة داود الكتابية في سفر صموئيل الثاني الإصحاح (22). فكما ختمت أولى

الحكايات الثلاث لسفر صموئيل الأول (24–26) بإشارة نهائية إلى تقابل بين موضوع بيت شاول وقلعة داود، وكما أن القصة الثانية قد لخصت بالنعمة المفسرة لقصة أبيجايل، تظهر قصتنا الثالثة الحكاية بوصفها مَسْرَحَة لإحدى الحقائق الأساسية لحكمة العهد القديم: إن الخير واحد، وهو مثل الجمال والحق الذي يعثر عليه في عين الناظر الآلهي، يَهْوَه.

4) نسيان رأس شاول في ساحة المعركة

تميز قصة موت شاول المحورية مع ذلك مجموعة أخرى من الأشكال الحكائية المختلفة التي تكشف لنا كيف تعمل القصص الكتابية. توضح تنويعات هذا الحدث، التي ترد جميعها ضمن القصة نفسها، بشكل خاص حقيقة أن تركيب سفري صموئيل الأول والثاني يولي اهتمامًا ضئيلاً لمثل تلك الأحداث. فالهّم أدبي ولاهوتي أكثر مما هو تاريخي. ثمة ثلاثة نصوص أساسية مستخدمة في جمع القصص والشذرات القصصية حول موت شاول. إنها ترد في نهاية سفر صموئيل الأول في الإصحاح (31) في الإصحاح الأول من سفر صموئيل الثاني، وفي الاصحاح العاشر من سفر الأخبار الأول. والمشكلة تطرح نسبيًا ببساطة. فالحكاية لا تتبع خط حبكة. فموت شاول يوقف الحبكة كليًا. وبدلاً من القصة، يُقدّم لنا سلسلة من قطع الحبكة وأشكالها المختلفة، ويتم جمعها على التوالي. طوال الوقت، وهو ما يثير رعب أي قارئ مهتم بالقصة، حيث يكون جسد شاول ودرعه معلقين في الهيكل، ورأسه يتدحرج منسيًا في مكان ما من ساحة المعركة.

بدلاً من وصف سردي يعالج انتقال مملكة شاول إلى داود–كما يجعلنا عالم الأبحاث الموجهة تاريخيًا نتوقع ذلك–نجد نتفًا وقطعًا من القصة يتم ترجيع صداها وتكرارها، وتهيمن عليها جميعًا موضوعة واحدة دخلت الحكاية لأول مرة في الإصحاح (24) عندما سنحت لداود فرصة قتل شاول. تلك الموضوعة المسيطرة هي الخوف من قتل شاول لأنه مسيح يَهْوَه، الخوف ذاته الذي حث داود أولاً على أن يكون مخلصًا لدوره بوصفه ابن شاول وخادم يَهْوَه. لقد فسرت القصة إخلاص داود بأنه إخلاص من (يسير في طريق الاستقامة). إنه

يفسـر ذلـك الخـوف مـن قـتل شـاول عـلى أنه (الخوف من الرب) الفضيلة الأساسـية المرتبطة بسفر المزامير، والتي سأناقشها بالتوازي مع مجازات 'لاهوت الطـريق'. وفي سـفر أيـوب، فإن (مخافة) الرب تلك هي الفهم الفلسفي الذي هـو بدايـة الحكمـة أيـوب (28:28). بدلاً من التاريخ أو القصة، ينكب جامع تراثات موت شاول على نقاط اللاهوت الأكثر دقة!

ومـع نهايـة حـياة شـاول، تدخـل (مخافة الرب) في طريق كل من يخطو إلى المشـهد. يروي سرد النص بشكل متتال سلسلة من الأشكال الحكائية المختلفة بخصـوص مـوت شـاول. بغـض النظر تمامًا عن الشكل المختلف المزدوج من قصـة العـرّاب في الإصـحاحين (24 و26) مـن سفر صموئيل الأول، نجد على الأقـل ثـلاث بـل ربمـا خمـس شـذرات مخـتلفة ومسـتقلة مـن التراث المتعلق بـ'حدث' موت شاول. في الإصحاح (31) من سفر صموئيل الأول، نرى شاول وحـامل درعـه ينتحران في نهاية معركة خاسرة. بعد ذلك مباشرة، في الإصحاح الأول مـن سـفر صموئيل الثاني، يقوم بدور حامل الدرع رجل من العماليق يمر مصادفة، فيجد جثة شاول وينقل خبر موته إلى داود. عندما يسأل داود كيف عـرف أن شـاول ميت فعلاً، يقدّم الرجل لداود ما يعتبر مع ذلك شكلاً مختلفًا ثالثًا من القصة. بعد التعريف بنفسه، بشكل مسهب كرمى للجمهور الحالي، كـرجل مـن العمالـيق فيخبر داود أنه هو من قتل شاول، وقد طلب منه الملك نفسه القيام بذلك.

تلـك المشـاهد الثلاثة المختلفة متشابهة من ناحية أن كل واحد منها يضع شاول ميتًا في ساحة المعركة. تصبح الفروقات ذات دلالة وكوصف قصصي، لا تحـتمل عندما نلاحظ ما حدث لجثة شاول ودرعه ورأسه. في الإصحاح (31: 8) قـبل أن يصـبح حـامل درع شاول رجل العماليق يجد الفلسطيون (جثة شاول وجثـث أبـنائه الـثلاثة). ومـع اكتشـاف رجل العماليق جثة شاول لا يقال أي شـيء حـول حـامل درع شاول، الذي لا يتم البحث عنه ولا العثور عليه. إن مشـهد الفلسـطيين وهم يجدون جثة شاول يُناغم حدثين مختلفين تمامًا في بداية الإصـحاح، أحدهمـا يعـالج مـوت أبـناء شاول والآخر يعالج موت شاول نفسه. فعـندما يجـدون الجثـث، يقطـع رأس شـاول وتجرد الجثة من الدرع. عندما يتم

ذلـك، تصـبح القصـة، قصة، عويصة مرة أخرى. فالفلسطيون يعلنون النبأ، في طريق عودتهم إلى ديارهم، لآلهتهم وشعبهم. فيضعون درع شاول في معبد الآلهة عشـتاروت ويـربطون جثـته إلى أسـوار مديـنة بيـت شان. عندما يسمع أهالي المديـنة مـن مسـتوطنة إسرءيلية بذلك، يذهب (جنودهم الشجعان) ويأخذون جـثة شـاول وجثث أبنائه الثلاثة من أسوار بيت شان ويعودون بها ليحرقوها ويدفـنوا العظـام. تنـتهي القصـة، تاركـة المرء يفكر في لغز رأس شاول، الذي يـتدحرج عـلى ما يبدو في ساحة المعركة. هذا العَرْض من الصعب جدًا قراءته على أنه تاريخ عندما يتم تقديمه في تلك المشاهد المتشظية.

يتضـح ذلـك تمامًـا عـندما ننظر إلى وصف موت شاول في القصة الكتابية المغايـرة التي نجدها في الإصحاح العاشر من سفر الأخبار الأول. فكما في قصة سـفري صـموئيل الأول والـثاني، يُقـتل أبـناء شـاول في المعـركة. ويجرح رماة السـهام الفلسـطيين شاول وينتحر (بيده) لأن حامل درعه يمنعه خوفه الشديد من قتله. وينتحر حامل الدرع أيضًا، وهو ما يجب أن يشجعنا على السؤال عن سبب رفض حامل الدرع طلب شاول قبل ذلك بدافع الخوف. في اليوم التالي، وعندما يكتشف الفلسطيون جثث شاول وأبنائه، لا يتم التطرق إلى ذكر حامل الدرع. ومهما يكن، فإنه بعد قطع رأس شاول وتجريد جثته من الدرع، يضعون درعـه في معـبد (آلهـتهم) ويثبـتون رأسـه إلى بيـت دجـن. إن التوافر الأخرق للمعابد؛ واحد لأجل آلهتهم وآخر لأجل [الآله] دجن يدعنا نرتاب في [صحة] تـرجمة مـا يمكـن أن يكـون اسـم مكان كـ'معبد دجن'، كما يجري ذلك بشكل متكرر في الترجمات الحديثة للكتاب. هذه المشكلة، مع ذلك، تبدو صغيرة نسبيًا حالما نلاحـظ أن الفلسـطيين هـذه المـرة قـد نسوا ليس الرأس، بل الجثث في سـاحة المعـركة. ومـع ذلـك يسمح ل(الجنود الشجعان) من القرية الإسرءيلية باسـتعادتها (ظاهـريًا مـن ساحة المعركَة) من دون مجازفة أو إظهار (الشجاعة) المطلوبـة في الاقـتراب مـن أسـوار بيت شان. وعلاوة على ذلك، نلمح تنويعًا آخـر للقصـة في سـفر الأخـبار الأول (10:10) إذ يحكى لنا أن الفلسطيين قد ثبتوا رأس شاول بالمسامير إلى بيت دجن، الذي ربما كان من الأفضل أن نفهمه بوصفه مكانًا يرتبط بمعبد يسمى بيت دجن يحدد موقعه في أشدود «الفلسطية»

في سفر صموئيل الأول (5: 2). ويرد ذكر الآله الفلسطي دجن أيضًا مرتبطًا بمدينة غزة في سفر القضاة (16: 23) ويرد بيت دجن أيضًا كاسم مكان في سفر يشوع (19: 27) قرب الساحل الشمالي في منطقة عشائر أشير. مع ذلك، لا يُعرف بيت دجن أو معبد دجن في بيت شان أو في أي مكان قرب بيت شان. إن نص سفر الأخبار، وإذ يكشف هذا التوسيع الأكثر غنى لتنويعة الحكاية، فإنه ينجح إلى حد ما في حل مشكلة مخافة الرب من قتل مسيح يَهْوَه بالقول إن يَهْوَه نفسه قتل شاول.

ينبغي التشديد هنا على أن صعوبات تلك النصوص لا تكمن في فهمنا إياها. فالنصوص واضحة كثيرًا بخصوص ما تقوم به: فهي مبنية بشكل واضح من كِسَر مبعثرة من القصص، وهي غير مهتمة إلى حد كبير بالأحداث. فقد تم جمع فصول القصة، ونظمت ورتبت بشكل خاص بوصفها تراثًا مهشمًا ومفقودًا، فهي لا تكاد تمتلك ذاك الترابط المنطقي الذي يرتبط في أذهاننا بما نسميه الأدب. ولا هي تقدم رواية لحدث. إنها تراثات جُمعت لترجع صدى، ولتعيد إلى الذاكرة ماضيًا منسيًا أو مفقودًا. قبل أن نحاول أن نصنع منها تاريخًا، يجب أن نسأل أنفسنا ما إذا كان ثمة أي أسس على الإطلاق للافتراض بأن النصوص الفعلية التي نعرفها تمتلك مؤشرات تاريخية، سياسية ملموسة؟ هل تمتلك حكايات مهشمة بحد ذاتها، أي كمجموعات تراثات، ما يمكننا أن نعرفه بشكل جدي بوصفه سياقًا متضمنًا فيها؟

5) كيف فهم جامعو الكتاب داود

كنت أود أن أضيف إلى الجدالات المقدمة حتى الآن مناقشة تتعلق بالكيفية التي تم فيها تلقي التراث الكتابي وجمعه وتشكيله أولاً .3بوصفه رؤية ذات قيمة للماضي. بالتأكيد إن الطريقة التي فهم الكتاب بها داود حينما كان ما يزال في طور التأليف والتجميع وثيقة الصلة بمناقشتنا. ذلك الجدال ينطوي على مسعى لفهم ما كان يعنيه داود للناس الذين رووا القصص حوله. والحجة بسيطة نسبيًا، وتنشأ أساسًا عن دراسة المطالع التي أضيفت إلى المزامير الثلاثة عشر من سفر المزامير العبراني في وقت ما قبل إكمال أعمال الجمع.

فكـل واحد من تلك المطالع يعلق على مزموره بتصويره على أنه نشيد أنشده ذات مـرة داود عـندما كـان يمر في هذه الأزمة أو تلك من بين الأزمات الكثيرة الـتي تحـدث في القصـص الـتي تـدور حوـله. وتلـك التعليقات المضافة تقدم الدلـيل عـلى أن نقـل المـزمور عـند هـذه النقطة في تطور الكتاب يلتفت إلى الماضي بخصوص داود وقصته، سواءً أكان ذلك تاريخيًا أم أدبيًا، كجزء من ماضٍ تـراثي. ويجـدر التشـديد عـلى أن هذا المنظور هو، بشكل يمكن إثباته، منظورٌ قديـم إلى تـراث داود، وهـو مرتـبط على الأقل بتراث القصص المجمَّعة حوله كما هي معروفة من النص الكامل لسفري صموئيل.

لا تشـير كل واحدة من المطالع الثلاثة عشر إلى حكاية حول داود فحسب، بـل تـنطوي أيضًا على حكاية لا تطابق تفاصيلها الحكاية التي نعرفها الآن في الكـتاب. وبالأحرى، فإن المطالع تعرف شكلاً مختلفًا من القصص التي نعرفها. إن أحدهـا يشـير إلى حكايـة لم نعد نعرفها. يمكننا أن نستدل من ذلك على أن تلك المطالع مستمدة من زمن قبل أن يصبح سفر صموئيل الحالي معياريًا. من الصـعب ألا نعيد تاريخ هذه التعليقات إلى زمن ما قبل إكمال سفر صموئيل. ولـيس ذلـك جـزمًا مغامرًا بشكل خاص، عندما تستخدم المطالع شكلاً مختلفًا قريـبًا لأحـد المزامير المشروحة من (المزمور 18) المتخمة بها، في نسخة الكتاب الدارجة من قصص داود في سفر صموئيل الأول (22).

يبدو مضمون هذا المزمور مرتبطًا بالسعي لخلق سلسلة حكائية موسعة من سفر التكوين إلى سفر الملوك الثاني، من خلق العالم إلى تدمير أورشليم، ككلٍ أدبـي. فالمـزمور (18) ومطلعه المفسر تختم به قصة حياة داود، وهذا ينجز كثيراً بالطـريقة الـتي تسـتخدم بها الأناشيد الموجودة في الإصحاحين (32 و33) من سـفر التثنـية لخـتم قصة حياة موسى، وأنشودة يعقوب في الإصحاح (49) من سـفر التكوين لختم قصة حياته في الشكل النهائي من نص سفر التكوين. في سـيرورة هـذا العمل التحريري الأضخم، توضع الأنشودة ضمن الحكاية التي نعـرفها بغـرض تفسـير وظـيفة قصـة داود لأجل الجمهور الأكبر للتراث. إذا سـلمنا بذلـك، يصـبح مـن الواضـح أنه عندما اتخذت قصة سفري صموئيل، الحكايـة الأكـثر توسعًا التي تحكي عن داود وإمبراطوريته، شكلها الراهن، فإن

القصة كانت قبل ذلك تفهم، وتفسَّر وتُقرأ عن طريق المزمور (18) بالأسلوب نفسه الذي تتبعه المزامير المرتبطة بمغامرات داود في سفر المزامير.

إن الوظيفة التفسيرية لهذه المطالع ذات اتجاهين. فمن جهة، تلبي الحاجة إلى مسرحة المزامير بإعطائها سياقًا حكائيًا ضمن مغامرات داود. وهي تفسر المزمور على أنه أحد الأناشيد التي أنشدتها شخصية داود الذي كان الموسيقي الشخصي لشاول ومؤلف مزامير داود: سفر المزامير. ويتم القيام بذلك بالأسلوب ذاته الذي يسند فيه الإصحاح (16) من سفر الأخبار الأول دور مؤلف المزامير الرسمي لأجل المعبد إلى آصاف وهو الذي تُنسب إليه كتابة بعض مزامير الكتاب. وتسمح المطالع بفهم المزامير بسهولة عن طريق التحويل النفساني: وهي طريقة للتفسير تصادف لدى معلقين يهود هلنستيين مثل فيلون. الرسالة التي فحواها أنه مثلما كان داود ينشد العون والخلاص، كذلك أفعل أنا، الذي أتماهى بصوت نشيده. كما أنني أشارك في انتصارات ماضي داود المضمونة. ومن ناحية أخرى، مثلما يوضح ذلك المطلع تمامًا سياق أصول المزامير بلغة حياة داود، فإن المزمور نفسه ومجاله التواصلي يفسران داود لجمهوره. وفي كل المزامير يكون هذا التفسير لاهوتيًا وأسطوريًا بشكل متساوق من حيث الدلالة. إن داود، بوصفه صوت متكلم المزامير، يصبح أي شخص، يمثّل لاهوتيًا أمام الرب كلاً من مؤلف المزمور والمستمع إليه في صلاتهما في وقت الحاجة. والمزامير هي أيضًا مسيحانية: ضمنًا وصراحة. ويلتمس ذلك الدور في مجموعة وظيفية من موضوع الحكمة التي تلتزم بمجازات ابن الرب والمسيح، كما في المزامير (2، 8، 89، و110). من خلال هذه المطالع التي تضفي الصفة التاريخية، يفسَّر داود بوصفه المسيح الذي يقاتل الأميين. إنه الممثل للأخيار في الصراع الكوني بين يهوه الرب والأميين، وبينه وبين أعدائه. أخيرًا، وارتباطًا بتلك المجموعة ذاتها من الموضوعات التي يسلط الضوء عليها في المزامير (1 و2) يمثل داود الفيلسوف الذي يقاتل للبقاء على طريق الاستقامة. وفي أنشودته، يمثل داود منشد خاتمة المزمور الثاني، الذي يشبه كثيرًا يشوع بن سيراخ سفر الجامعة في الكتاب اليوناني، ويشبه سليمان في مزامير سليمان، حيث ينشد الملاذ لدى يَهْوَه.

مـن الواضـح تمامًا، من هذه العناوين التي تفسر داود بإعطائه هذه المزامير الخاصة لينشدها، أن أهمية داود ينظر إليها، ليس بلغة أي دور تاريخي يمكن أن يكـون قـد لعبه في الماضـي، بـل بالأحـرى، في معـناه ضمن التقوانية المعاشة لـلمؤلف الضـمني وضـمن الصراع الكوني بين يَهْوَه والأمم الشريرة. بعض هـذه المـزامير، مـثل المزمور (18) المستخدمة لتفسير مجمل قصة داود، تتحدث صـراحة عـن داود بوصفه حضورًا كونيًا مسيحانيًا. كلها تستخدم مجموعة من الموضـوعات الـتي تعلـق عـلى داود ضـمن السـياق الأدبـي الأكـبر للمسـيح الكونـي. إن المزمور (18) يورد مرتين إشارة خاصة إلى الحرب ضد الأميين التي توصـف في المـزمور (8). كمـا أنـه يـربط هيكل أورشليم بالعرش السماوي. فالنشـيد يسـتدعي زلـزالاً ويصـور تباين الخليقة بين النور والظلمة بأسلوب سـفر الـتكوين(1) ومقدمـة إنجـيل يوحـنا. إن السياق التاريخي الحقيقي لتلك الحـرب في المزمور (18) هو الصراع الشخصي الذي ينتمي إلى صميم الفهم الذاتـي المكتسـب دينـيًا للتقوانـية الـيهودية المبكرة، الذي يوصف في مجازات (لاهوت الطريق). في الآيات (20–24) على سبيل المثال، يخاطب النشيد ذلك بصـراحة: »يكافـئني يَهْوَه حسب بري. حسب طهارة يدي يردُّ لي. لأني حفظت طـرق يَهْـوَه . . « إن داود لـيس مهمًا في هذا المزمور كشخصية تاريخية، بوصفه يعـيش في مـاض بعـيد. إنـه المنقذ لكل الذين يؤمنون بالتوراة (الناموس) إن داود المـزمور (18) هـو مـثل مسـيح المـزمور (8): الصوت الضمني للمزمور، الممثل للرجل التقي، الذي أنقذه يَهْوَه في صراعه ضد أعدائه المعنويين. إن هذه ال(أنا) هي التي يجعلها يَهْوَه الإمبراطور الكوني على الأميين.

ويوحـي استخدام سفر صموئيل الثاني لشكل مختلف من المزمور (18) لختم القصـص حـول داود بأنه حتى النسخة الكتابية من قصة داود، التي هي مصدرنا الأولـي حـول داود، لا تمـتلك عقـيدة جغرافـية– تأريخية كبؤرة أساسية. إنها تمثل، بالأحرى، تراثًا لأجل أغراض أخرى تمامًا ذات خطاب لاهوتي وفلسفي.

6) تعليق على سفر الملوك الثاني: إشعيا ويونان وإيليا

يمكـن تأيـيد الفرضـية القائلـة بـأن الحكاية الكتابية ليست تأريخية عندما نـدرس فهـم الـتراث المتطور لعمل مثل سفر الملوك الثاني. تلك الحكاية هي

بالتأكيد العمود الفقري لكل القراءات الواقعية الساذجة للكتاب. لقد تم الاعتراف، منذ زمن طويل، بأن روايات سفر الملوك الثاني قد لعبت دورًا أساسيًا في أسفار إشعيا وإرميا ويونان النبوئية. إن عقيدة سفر الملوك الثاني هي شديدة القرب من عقيدة سفر إرميا إلى درجة أن قِلّة من باحثي العهد القديم قد تجنبت الربط بين هذين السفرين. فغالبًا ما يفترض بأن نص إشعيا اقتطف مباشرة من سفر الملوك الثاني.

يمكن مناقشة تركيب سفر إشعيا بوصفه نتاجًا لثلاثة أنواع مختلفة من المادة: الأول، مطلع تفسيري يفتتح الإصحاح الأول، إضافة إلى القسم الحكائي للإصحاحات (36–39) التي تقدم سياقًا للأناشيد في حياة إشعيا بالقدر نفسه الذي قُدمت به في سفر الملوك الثاني؛ النوع الثاني، هو إشعيا الأصلي الذي يُصادف بين قصائد الإصحاحات (1–36) وخصوصًا رؤى ونبوءات القدر حول إسرءيل؛ والثالث التوسعات المختلفة للأناشيد بصوت مجهول تصاغ في زمن عودة إسرءيل الوشيكة من السبي. إن الأشكال المختلفة الموسعة ذات المنظور التفسيري هذا كثيرًا ما فُسِّرت على أنها توحي بوجود نصوص مستقلة أصلاً من سفر تثنية أو (إشعيا الثاني) وحتى من (إشعيا الثالث). تشترك الإصحاحات (36–39) من سفر إشعيا بقصة حول النبي والملك حزقيا مع الإصحاحات (18–20) من سفر الملوك الثاني، المليء ببعض النبوءات (انظر سفر الملوك الثاني 19: 21–34). إن الوظيفة المؤرخنة للملخص التفسيري في البيت الافتتاحي من سفر إشعيا، المأخوذ بالشكل نفسه من تراث سفر الملوك الثاني، تقيم سياقًا مؤرخنًا لأجل (إشعيا الأصلي). ويقبل معظم الباحثين هذا الملخص على أنه يعكس سياقًا تاريخيًا لأجل ما يظنونه إشعيا تاريخي.

إن الارتباط بين سفر إشعيا وسفر الملوك الثاني مشابه تمامًا لعلاقة المزمور (18) بسفر صموئيل الثاني. فقصائد إشعيا تتعلق بماضٍ تراثي، وخصوصًا التراث الذي يدور حول نبذ يَهْوَه إسرءيل. إنها توسّع وتستفيض في الدور الحميم والمزدوج لحضور يَهْوَه في الشؤون الإنسانية. في الوقت نفسه، فإن إدخال النبي لصوت يَهْوَه التفسيري في ختام الاستشهاد المأخوذ من سفر الملوك

الـثاني يحمـل الـتهديد الآشـوري لأورشـليم إلى عـالم إشـعيا اللاهوتـي والأسـطوري. فالآشـوريون يوضـعون في الـدور نفسه بوصفهم بناة برج بابل. إنهـم يسخرون من يَهْوَه عندما يرفعون أنظارهم وطموحاتهم إلى السماء. وفي محاولة لجلب الدمار على مصر، يعارضون يَهْوَه، خالق مصر.

إن ذلـك الصـوت التفسـيري، ذلـك ال<فشر> أو تعليق النبي، ينتمي إلى خطـاب بحـثي نجده أيضًا في المطلع التمهيديَ للإصحاح الأول من إشعيا: «هذه رؤيـا إشـعيا بن آموص، رآها على يهوذا وأورشليم في أيام عزيا ويوثام وآحاز وحزقـيا، ملـوك أورشـليم». المحرر يعنون تأليفه من منظور سِفْره بكامله، بما في ذلـك المقـاطع التي تشير إلى عودة إسرءيل من بابل في زمن الفرس. على كلٍ، فـإن هـذا السـياق الـذي يشير إلى نبي سفر الملوك الثاني ينتمي إلى مجموعاتٍ الأناشـيد والقصـائد التي نجدها في سفر إشعيا (1–36). إنه يقدم تعليقًا على قصة إشعيا التي نجدها في سفر الملوك الثاني.

مـنذ الأنشودة الافتتاحية لمجموعته، يقرأ المحرر تراث إشعيا خرافيًا ولاهوتيًا. إنه تاريخ معروف فقط من منظور الخلاص الذي يقرره الرب الرحيم. ومطلع السفر الذي يصلنا أولاً بتراثات سفر الملوك الثاني، مفهوم تمامًا من قبل جمهور سـفر إشعيا. فالمؤلف يفهم "التاريخ" الذي يشير إليه على أنه حول 'إسرءيل' – إسـرءيل المفقـودة، إسـرءيل الـتي لا تعـرف ولا تفهم: «أما بنو إسرءيل فلا يعرفون. شعبي لا يفهم شيئًا» (إشعيا 1: 3).

إن مجموعـة الأشـعار الـتي تلي الإصحاح (29) وحتى نهاية السفر ينشدها صـوت مـن ضـمن سـياق التعليق التحرري ذاته (لإسرءيل الجديدة). عبر كل أناشـيد (إشـعيا) هـذه الـتي تديـن إسرءيل، يسمع المرء أصداء الصوت المنقذ الضـمني للإصـحاح (40: 1–2): «عـزّوا عـزّوا شعبي يقول يهوه إلهكم. طيبوا قلـب أورشـليم بشـروها بـنهاية أيـام تأديبها وبالعفو عما ارتكبت من إثم». أنشـودة الأمـل هـذه، موجـودة ضـمنًا في كـل أناشيد الغضب. ففي العودة، في مفهـوم (إسـرءيل الجديـدة) تكتسـب قصـة تدمـير إسـرءيل معناها. إن معنى نبوءات القدر المشؤوم في السفر إنما يُفسَّر في الإصحاح (40: 3–5).

> صوت صارخ في البرية هيئوا طريق يَهْوَه. مهدوا في البادية دربًا قويمًا
> لإلهـنا. كـل واد يـرتفع. كـل جـبل وتل ينخفض. يصير المعوج قويما

ووعـر الأرض سـهلاً. فيظهر مجد يَهْوَه ويراه جميع البشر معًا لأن يَهْوَه
تكلم في السبي، في المعاناة في القفر، يستقيم لاهوت الطريق أخيرًا.

إن المجـازات هنا في إشعيا (40) تعكس صدى القفر في إرميا (4: 23) وقفر قصـة الخلـق الـذي ينبع منه الخلق والحياة الجديدة. من المعاناة يخلق المرء طريق الحـياة. إن نبوءات القدر تقدم لنا صنوًا أو شكلاً مختلفًا من قصة سفر الخروج (24: 16-18). كـل شـعب إسـرءيل، الـذي جـاء مـن خلال الآلام التطهيرية للقفـر، يـرى في الـنهاية مجـد يَهْوَه وقد تجلّى على جبل سيناء. إن ما نعالجه هنا ليس وصفًا للماضي بل تفسيرًا لماضٍ مفقود.

يحكـي لـنا نبيان آخران من سفر الملوك الثاني هما يونان وإيليا كثيرًا حول تلقـي هـذا الـتراث ضـمن عـالم نصـوص العهـد القديم. فكلمات من قبيل السـخرية و(الكاريكاتور) لا تكاد تكون غريبة على مناقشة سفر يونان، الذي يلعـب نبيه دور النبي المضاد. فهو الوحيد الذي تم الإصغاء إلى نبوءاته من بين كـل أنبـياء الكـتاب، بـدءًا بموسـى والتراثـات الـتذمرية لسـفر الخـروج. هذه الملاحظة، بالنظر للدور المركزي الذي يلعبه مفهوم النبوءة في اختلاف الأبحاث الحديثة لإسرءيل القديمة، ينبغي أن تقود إلى نقد ذاتي سليم فيما بين الباحثين، إن لم يكن إلى الضحك الهدّام.

ذلـك الفهـم الـتهكمي للنـبوءة، هـو في الحقيقة أساسي بالنسبة إلى رؤية الـتراث للنـبوءة. وبدلاً من أن يلعب الأنبياء دور الرُسُل لعالم الرب في تاريخ إسـرءيل، فقـد قـاموا بوظيفـتهم كمحفّزين لأجل إخلاص إسرءيل وخيانتها. الأنبـياء يُقَسّون القلوب. إنهم يحرضون قصص عصيان إسرءيل. إنهم يختلقون الـرفض لطـريق تـوراة (ناموس) الرب. كما أكد إشعيا قبل الآن، فإن الأنبياء يقدمـون الـبرهان عـلى أن إسـرءيل لا تعـرف ولا تفهم شيئًا. هذا هو الدور الـذي يكشـفه سـفر يونـان في محاكاتـه السـاخرة الشهيرة للنبي يونان في سفر الملوك الثاني.

إن يونان سفر الملوك الثاني هو النبي الذي، بوصفه خادم يَهْوَه، أرشد الملك يـربعام بـن يـوآش في السـامرة، إلى أن يـنقذ إسـرءيل بـتدمير أعدائه. باتباع إرشـادات يونان، يوصل يربعام إسرءيل إلى العظمة، موسعًا حدودها إلى البحر

الميت وباتجاه الجنوب. إن مثل هذا اليونان، هذا المنقذ لإسرءيل، هو ذلك الصنف من النبي الذي يتصور نبي سفر يونان نفسه أن يكونه ضمنًا. إنه يريد أن يجلب الدمار على كل أعداء الرب وأعداء إسرءيل. يريد إنقاذ اسرائيل من محنتها الكبيرة. هذا نبي لا يشبه الآخرين. فهو ليس خائنًا ولا وطنيًا مثل إرميا، ولا هو يعارض الملك العظيم يربعام، ولا أي واحد (يسير في طريق يربعام). إنه يقف مع إسرءيل، وليس ضدها. مع ذلك، فإن من سخرية القدر أنه لا يستطيع أن يكون يونان سفر الملوك. يصعب ذلك! فهذا اليونان الفقير يؤمر بجلب كلمة يَهْوَه إلى أعداء إسرءيل.

عندما يتلقى النبي يونان الدعوة الآلهية للذهاب إلى نينوى للتبشير بالتوبة، يهرب. فهو لا يريد ذلك البتة: « . . كنت أعلم أنك إله حنون رحوم بطيء عن الغضب كثير الرحمة ونادم على فعل الشر» (سفر يونان 4: 2). ولأن يونان كان معدًا ضد نينوى فقد هرب. كان يونان في صميمه نبيًا مثل إيليا قصص سفر الملوك الأول (17–19). يونان سيكون نبي القدر المشؤوم والغضب. يريد الدمار والكارثة لكل أعداء يَهْوَه وخصوصًا نينوى العظيمة. ومهما يكن، فحين يؤسر يونان في بطن السمكة الكبيرة (الحوت) لا يعود بإمكانه أن يقاوم إلحاحات الرب، فيخضع للمشيئة الآلهية. وتشدد القصة، على أن يَهْوَه، إله السماوات <ءلهي شميم> (خالق السماء والأرض). ويونان يعظ نينوى.

كما تنبأ يونان تمامًا، تصغي نينوى مرعوبة لموعظته، ويندم يَهْوَه على الشر الذي قد كان خطط له. حتى الحيوانات، الممتنعة عن الطعام والمغطاة بالخيش والرماد، تصرخ إلى الرب. وأما عن يونان، فهو غاضب، وفي غضبه يقدم المؤلف لنا نقاشًا حول إيليا العظيم: نبي النبي. ومهما يكن، فإن من المفيد بشكل صارخ أن النص يلتفت خاصة إلى كلمات إيليا في سفر الملوك الأول (19: 4): «كفاني الآن يا يهوه». خلافًا ليَهْوَه، بطيء الغضب، فإن يونان سريع الغضب. يونان المحبط من قبول نينوى يَهْوَه، الذي هو نفسه قد كان أُجبر على التبشير به، يتمنى الموت. فيرد يَهْوَه بسؤال يونان، كما سأل قايين في سفر التكوين (4): «أيحق لك ان تغضب» (يونان 4: 4): وهو موضوع يشير إلى الموضوعة الأساسية للقصة.

وتثير الاهتمام مناقشة يونان التي تتماهى ضمنًا مع القصة في سفر الملوك الأول. الإصحاح (19) من سفر الملوك الأول يجد إيليا نفسه مطاردًا من قبل أعدائه بعد ذبح أنبياء بعل، وهاربًا طلبًا للنجاة بحياته. ويتحول المشهد هزلاً دون توقع. فنسمع مرة أخرى الفكاهة الخشنة للمؤلف الضمني لسفر الملوك الثاني، هو نفسه الذي جعل إليشع يحرض الدببة على افتراس الصبيان الذين نادوه بصفة 'الأقرع' (سفر الملوك الثاني 2:23-24). في سفر الملوك الأول الإصحاح (19) يكون المزاج هدامًا، ينقلب ضد إيليا كنبي للقدر المشؤوم. الهدف هو السخر من 'رجل الرب' الذي أبدعه المؤلف نفسه. وحتى إطار الحكاية يُجعل مضحكًا إذ يقوم إيليا برحلة يوم واحد إلى الصحراء، لا لشيء إلا ليجلس تحت شجرة. مرة أخرى طرفة: ففي خوفه على حياته يصلي لكي يموت. والفكاهة هنا مكثفة. تختم القصة عندما ينام إيليا وتنقذه الملائكة الذين يمدون له في الصحراء يد العون كيسوع في عودته.

تضطلع قصة يونان بالخط الهزلي الذي افتتحه سفر الملوك الأول. يتمنى يونان أيضًا الموت، لكنه يتمناه لأن تبشيره كان ناجحًا. يبني يونان ملجًا بعيدًا عن المدينة (صحراء إيليا) وينتظر ليرى ما الذي سيحدث. إن فكاهة سفر الملوك الأول تتسرب إلى قصة يونان. مع أن يونان قد التجأ من حرارة الشمس، فإن يَهْوَه يجعل نبتة تنمو بين عشية وضحاها لكي تظلل رأسه. ويُسر يونان بذلك سرورًا تامًا. في اليوم التالي، يجعل الرب دودة تأكل النبتة. ثم يتفاقم الحر والعرق الغزير إلى درجة أن يونان يتمنى الموت مرة أخرى: الآن بسبب الحر. يكرر يَهْوَه سؤاله لقايين سفر يونان (4: 9): «هل اغتظت بالصواب؟». الراوي يربط بشكل تعليمي أمثولة شجرة الظل بالسبب الآخر للغضب، الخلاص الوشيك لنينوى. فالقصة تركز الانتباه على هذا الصدى المكرر (المرجَّع) لسؤال سفر التكوين (4: 6). في سياق خطاب الحكمة، تتطور القصة من خلال أسئلتها. سواءً كان المرء يتعامل، مثل قايين، مع القرابين المقدمة إلى الرب، أم، مثل يونان، مع الأشجار التي لا تلزمه، والتي تنمو في يوم وتموت في اليوم التالي، أو في الواقع، مع حياة وموت رجل مفرد أو مدينة عظيمة، فإن المرء يتعامل دائمًا مع إرادة الرب. كل ما يحدث هو أحداث يتعين

القبول بها. فالخير ليس كما يراه البشر، بل بالأحرى، وحده الخير هو ما يراه الرب خيرًا. تلك هي الرسالة الأساس، في حين أن قصة يونان تختتم شكليًا بملاحظة خلقية حول فضيلة الرحمة.

إن الموضوعة الأساس لقصة يونان هي نفسها كما في مشهد تضحية قايين، تلك الموضوعة تُعطى أيضًا دورًا مهيمنًا في سفر أيوب. إن إرادة الرب ليست ما سيعرفه البشر. إنها تنويع للنموذج الإرشادي البنيوي للاهوت الطريق في المزامير. طريق الأشرار وطريق الناموس (التوراة) إرادة البشر وإرداة الرب هي البدائل الأساسية في الحياة. فالمرء يحيا باختيارات، وتلك الاختيارات يتم الإعلان عنها بلا مساومة. القرارات هي الأسئلة الجذرية التي تبدأ بـ إما /أو. تلك الموضوعة أيضًا شكل مختلف من تلك الموضوعة التي يتم تبنيها بمثل هذه القوة في قصص سفر صموئيل الأول، قصص شاول وداود. كما في قصة الخلق فإن الخير هو ما يراه يَهْوَه خيرًا.

إن الموضوعة الهدّامة القائلة إن الرب وفعله في التاريخ ليسا ما نتوقعه يتم تبنيها صراحة في شكل مختلف قريب من حكاية إيليا ذاتها في الإصحاح (18) من سفر الملوك الأول الذي اقتبس يونان منه. في انعكاس درامي للأضاحي التنافسية لقايين وهابيل المقدّمة لكي يقبلها أو يرفضها الرب في سفر التكوين (4: 3-5) يتحدى إيليا أنبياء بعل في مباراة حياة أو موت للحقيقة الآلهية. قام أنبياء بعل باستدعاء إلههم: «أجبنا يا بعل»! وبعل لا يجيب. إن يَهْوَه مع ذلك، يستجيب، ويحرق تقدمة إيليا بنار من السماء (سفر الملوك الأول 18: 38). يخسر أنبياء بعل التحدي، ويذبحون جميعًا على يد إيليا. كنتيجة لذلك، تصبح الحياة خطيرة بالنسبة إلى إيليا مثل قايين، وكما يورد الإصحاح (19) يكون إيليا مختبئًا في كهف خوفًا على حياته. إن (كلمة يَهْوَه) تسأله عما يفعله هناك. يجيب إيليا، وهذا بالتأكيد هو نفسه إيليا الذي أعجب به يونان، بأنه (امتلأ بالحماسة للرب 'إله الجيوش' الذي يدمر المذابح ويقتل الأنبياء. لا يبقى سواه. إن الإشارة إلى اللقب الآلهي (يَهْوَه، إله الجيوش) الذي هو صفة مفضلة متكررة بشكل خاص لأنبياء القدر المشؤوم، هذه الإشارة من الصعب أن تكون عرضية. إنها تؤكد الصفات الدموية لإيليا نبيًا وتقوم بدور المقدمة للأمثولة التي تلي.

تُخبر كلمة يَهْوَه إيليا أن يقف على قمة جبل الرب (جبل حوريب) أمام يَهْوَه. يمر يَهْوَه! مع ذلك، تأتي أولاً ريح عاصفة تفتت الصخور إلى قطع، لكن يَهْوَه لا يكون في الريح. وبعد الريح يأتي زلزال، لكن يَهْوَه لا يكون في الزلزال. وبعد الزلزال تمر نار، لكن يَهْوَه لا يكون في النار. ثم بعد النار يأتي (صوت الصمت الرقيق . .). النقد هو نقد للتراث. فكل توقعات الآله التي يجسدها إيليا وأنبياء القدر المشؤوم و . . الحرب العنيفة يتم هدمها في هذه الحكاية الصغيرة التي يتم التهامها في صميم تاريخ موسوم بقوة بأفعال يَهْوَه، الآله الحقيقي (الرب الحق) لجيوش السماء. إنها، برأيي، مركز الموضوع لسفر الملوك الثاني.

يدل استخدام مثل هذه الحكايات في الأعمال النبوئية، خصوصًا في إشعيا وأيضًا في إرميا، بوضوح على وجود غرض آخر غير الغرض التاريخي. إنها تحكي لنا الكثير حول كيف كان يفهم سفر الملوك الثاني، وتقوض بشكل تام أي زعم بأن مؤلف إشعيا قد فهمه على أنه تاريخي.

لدى التعامل مع حكايتي يونان وإيليا شديدتي النزعة التفسيرية في سفر الملوك الثاني، يجب التخلي حتى عن مجرد النسب السطحي للتاريخ إلى الكتاب. فليس فقط إن القصص من سفر الملوك الثاني يُزج بها في دور الكاريكاتور الساخر عن طريق سفر يونان، بل إن النوع ذاته من الخطاب ضمن سفر الملوك الثاني نفسه يدل على أننا نتعامل مع وظيفة تعليمية، مع قصص تروى بقصد التعليم. وكون هذا هو السبب الأولي لجمع القصص يقوض الافتراضات البحثية حول سفر الملوك الثاني بوصفه تاريخًا. تلك الوظيفة التعليمية لا يمكن استبعادها بوصفها دخيلة على أهداف سفر الملوك ببساطة بسبب موضوعات الحكايات الخرافية كالدببة المفترسة أولاد إيليا. إن تلك الموضوعات التي تنتمي إلى الحكايات الخرافية حتى كما هي، تظل الأساسية بالنسبة إلى هدف السفر.

أعتقد أن لا مفر من الخاتمة. إن سفر الملوك لا يدخلنا في تقديم مؤرخ أحداث الماضي. مهما تكن الجذور التاريخية التي يمكن أن يحتفظ بها هذا التراث الحكائي، فإنها ليست سوى بقايا عرضية للمصادر المجهولة للحكاية كتلك المتضمنة في

القائمـة التزامنـية للتعاقبات الملكية لبيتي عمري وداود التي تؤمن الإطار التراتبي الذي تم اختياره من قبل القاص. لدى قراءة سفر الملوك الثاني، فإننا، مثل المعلقين ضـمن سـفر الملـوك الثاني، نُورَّط في نقاش حول المبادئ والحقائق الفلسفية التي تكون القصص حول إسرءيل شروحات درامية لها.

لنعـبر عـن القضية الأساسية بشكل لاهوتي أكثر: إن النثر المؤرخن لسفر إشـعيا. (1: 1) والإصحاحات (36–39) يمنح قصائد هذا السفر سياقًا. ويفسر وضـع هـذه القصـص عـلى لسان النبي إشعيا في سفر الملوك الثاني القصائد ويعطـيها مرجعـية علـيا. تلـك التقنية مشابهة جدًا للتقنية المستخدمة في سفر الخـروج الـذي تقـدم فـيه توراة يَهْوَه على جبل سيناء. إن إنشاد هذه الأناشيد بالنسـبة إلى إشـعيا يجعـلها كلمات الرب من خلال نبيه، مثلما أن وضع سفر صـموئيل الـثاني لـلمزمور (18) عـلى لسان داود يحول داود سفري صموئيل الأول والثاني إلى مسيح يَهْوَه، ويقدم للقارئ المنظور المتعالي للأسطورة.

كـان الهـدف الأساس في خلق سفر إشعيا هو توحيد أناشيد القدر المشؤوم والغضـب الآلهـي مـع أناشيد الرحمة والعزاء التي تقدمها المجموعة التي تفتتح بالإصـحاح (40) مـن سفر إشعيا. ويفسِّر الدمار الماضي بوصفه تحضيرًا دراميًا لأجـل الـرحمة والعـزاء الذي يسمعه جمهور إشعيا. إن المهمة الخرافية للتأليف تلفـت الانتـباه إلـيها جـيدًا في نشيد إشعيا (11: 1–9) الذي يناقش الفضيلة المسـيحانية الأساسـية: بدايـة الحكمة في سفر الجامعة. ذلك (الخوف من يَهْوَه) لـيس الحكمـة البشـرية لأيـوب، التي لا يمكن الحكم عليها إلا على أساس ما نسـمعه. بدلاً من ذلك يشير إشعيا إلى الفطنة الحقيقية والتفهم لكون القضاة الضـعفاء والعاجـزين مـن جمهـوره. تـبدأ القصيدة بيَهْوَه المحب للحرب الذي يقـتل المنحرفين وتنتهي بالدعوة الشهيرة إلى السلام: «سينام الذئب مع الحمل . . والأسد سيأكل العشب مع الثور . . ».

ذاك هو التفسير الخرافي نفسه الذي يحول قصص إيليا الدموية! فيَهْوَه ليس إلـه العاصـفة الـذي يصـدع الجـبال؛ إنـه يكون في سكون الصوت الصامت. الخطـاب برمـته صريح في سفر يونان. إن هوامات التدمير والغضب الإيلياهية لـدى يونـان توضـع في مقابل دواب نينوى المكتسية بالخيش والرماد. يثير هذا

الخطـاب تحديًا نوعيًا جدًا لقراء سفر الملوك الثاني في تحويله إله قصة الطوفان: تـنويع يو نـان (لـلخوف من يَهْوَه) بوصفه بداية الحكمة بأنها نعمة ورحمة، إله «بطيء الغضب وكثير الرحمة ونادم على الشر»![3]

الفصل الثالث

كيف يتحدث الكتاب عن الماضي

1) القصص وإشاراتها إلى عالمٍ تاريخي

في الفصل الماضي تمت مناقشة عدد من الحكايات الكتابية التي كان من الواضح أنها ليست روايات لماضٍ تاريخي، مع أنها كانت قصصًا أساسية في الأسفار التي غالبًا ما يعتبرها الباحثونَ تاريخية. كُتبت تلك الحكايات وتنوقلت كتراث لأسباب أخرى تمامًا. وحتى عندما كان جامعو التراث الكتابي يركّبون تراثا للأصول، يؤسس لمفهوم ذاتي مثل (إسرءيل الجديدة) كان الاهتمام ينصب على المعنى المتعالي أكثر منه على تطوير ماضٍ، حقيقيا كان أم متخيَّلاً. إن أسئلتنا حول هذا التراث لا يمكن حصرها فيماً إذا كانت رواية (دقيقة) للماضي أم (مبالغًا فيها). فما تتحدث عنه الحكايات والتراث ينبغي أن يكون نقطة انطلاقنا.

إن السؤال عما إذا كانت الحكايات الكتابية تمتلك دوافع وأغراضًا أخرى غير الدوافع والأغراض التاريخية هو مفيد، لكنه لا يفعل شيئًا سوى أن يبتعد كثيرًا، ولا يساعدنا إلا مع تلك الحكايات التخيلية بالشكل الأكثر وضوحًا. فالقضية أكثر تعقيدًا من طرح الأسئلة حول ما إذا كان حديد القصة يطفو على الماء إذ ليست كل قصص الكتاب خيالية بشكل جلي. يمكن رؤية ذلك

على النحو الأفضل بمقارنة شكلين مختلفين لقصة واحدة. إنها قصة الجبابرة، الذين يظهرون كعرق من العمالقة في حكاية رُويت في الإصحاح (13) من سفر العدد، وككائنات بشرية أكثر طبيعيةً في إشارة إلى الحكاية نفسها في الإصحاح الأول من سفر التثنية، وهي تعيد سرد القصة.

أول مرة يظهر فيها الجبابرة في الكتاب في حادثة عرضية مقتضبة من سفر التكوين (6: 1-4) وذلك قبل قصة الطوفان تمامًا. تلك الحادثة العرضية، مع كونها قصيرة، تمتلك دورًا لاهوتيًا هامًا لتلعبه في سفر التكوين، وهو ما سنناقشه لاحقًا. نحن هنا بحاجة إلى تقييد أنفسنا بأسطورة الجبابرة. لقد هبط آلهة، أو (أبناء الرب) يخبرنا سفر التكوين، إلى الأرض حيث علموا أن النساء جميلات. فتزوجوا من اللواتي رغبوا فيهن. يعرِّف الكتاب أطفال تلك الزيجات بوصفهم جبابرة. في ختام هذا المشهد، نقرأ تعليقًا مضافًا، فيما يبدو لباحث عابر: «وهم الجبابرة الذين ذاع اسمهم من قديم الزمان».

ثمة قصص حول أطفال يولدون لآلهة وبشر خارج الكتاب أيضا. ففي ملحمة بلاد ما بين النهرين القديمة العظيمة، ملحمة غلغامش، يوصف الرجل الذي كانت والدته إلهة بأن ثلثيه إله وثلثه بشر. إنه عملاق من البشر، محارب عظيم وهدّار صوته: (سوبرمان) لم تكن طفولته في نبراسكا ليتعلم التواضع. ومثل شمشون الكتاب، فإنه غلغامش البطولي: إنه كامل الصفات لأجل قصة مغامرة باستثناء عيب قاتل، يخلق مأساة. تتبنى الحبكة الأساسية الموضوعة التي تنشأ عن علاقة غلغامش بالعالم الآلهي: إنها فنائية غلغامش. إن عنصر الحبكة ذاته يماثل بطل هوميروس آخيل: نصف الآله/ نصف الإنسان، الذي كان خالدًا، باستثناء قابلية عقبه لأن يجرح ويعطب. فالمسألة ليست فقط أن هؤلاء الأبطال كانوا أنصاف آلهة. مما يدعو للسخرية، أن هذا ما كان يحدد الصفات البطولية (لرجولتهم). فقد كانوا رجالاً ذوي بأس عظيم. كانوا يقومون بأفعال بطولية. يمتلكون قوة لا تُقهر. هذا هو ما تهتم له القصص التي أبدعتهم. لقد شكلت مثل هذه الموضوعات 'الصاخبة الكبيرة' تراثًا من الحكايات المسلية التي مضى عليها الآن أكثر من (4000) عام من القص، وما تزال تنمو. في الكتاب ربما إجلالاً لمنافساتها القصصية في الأدب الإغريقي، تركز قصص

الحرب ضد الفلسطيين على ثلاث شخصيات مثلها: شمشون، مع قصة حبه المأساوية لدليلة، وشاول الذي قتل الآلاف والذي تصارع حياته القدر، وداود، الذي قتل عشرات الآلاف، هو نفسه لم يكن عملاقا، بل قاتلاً عملاقًا، أتمَّ الدور المسيحاني(خادمًا ليَهْوَه) مطيعًا له في تنافسه مع شاول.

إن الإشارة المقتضبة إلى الجبابرة في الإصحاح (6) من سفر التكوين تكاد تعطينا قصة. هي أكثر قليلاً من توضيح شرحي وتعليق: إنها التعليل لوجود أبطال وعمالقة قدماء. هي تشرح لنا من أين انحدرت أصلاً هذه الشخصيات الفولكلورية غير العادية: كيف كانت البداية الأولى للجبابرة وأبطال الماضي. ومع أن الأبطال في الكتاب هم أفراد، فإن الجبابرة شعب خاص تمامًا أو عرق من العمالقة، ترد قصته في سفر العدد. وهي قصة رائعة، ذات قدرات غنية على الإدهاش والخيال.

في الإصحاح (13) من سفر العدد، قاد موسى الإسرءيليين عبر القفر إلى حافة (أرض كنعان). وفقًا لتعليمات يَهْوَه، يرسل موسى قائدًا من كل قبيلة من قبائل إسرءيل الاثني عشر لاستطلاع الأرض والعودة إليه بالأخبار. ويخرج الجواسيس كما أُمروا. يُذهَلون بما يجدون. فالوصف الذي يعودون به يثير الرعب في قلوب الإسرءيليين. «الأرض التي مررنا فيها لنتجسسها هي أرض تأكل أهلها، وجميع الشعب الذي رأيناهم فيها أناس طوال القامات. وشاهدنا من هناك الجبابرة، جبابرة بني عناق. فصرنا في نظرنا صغرًا كالجراد، وكذلك في نظرهم» (سفر العدد 13: 32-33). إن كلاً من الأرض والناس كانوا عمالقة. ويوضح الوصف الأول المختلف الذي يجلبه الجواسيس لوادي نشتول (وادي العنقود) يوضح ذلك على نحو وافر. فالجواسيس، وقد أُمروا بأن يجلبوا معهم عينات من ثمر الأرض، يقطعون عنقودًا من العنب في الوادي ويعودون به إلى المعسكر، وهو مشهد ما يزال بإمكان المرء أن يراه اليوم في شعار مديرية السياحة في إسرءيل، يحتاج عنقود العنب إلى جنديين لحمله. وكذلك أيضًا، البقر والنحل لابد أن تكون عملاقة؛ لأن أنهار الوادي كانت تفيض بالحليب والعسل (سفر العدد 13: 23-24)!

تهيمن موضوعة العمالقة على القصة لإدخال الفكرة المهيمنة المتكررة لقدرة يَهْوَه على فعل ما يشاء. يتباهى يَهْوَه أمام موسى: «إني أضربهم بالوباء

وأفنـيهم وأجعلـكَ أنـتَ أمـة أعظم وأقوى منهم» (سفر العدد 14: 12). على كـلٍ، يـرتاع الناس من العمالقة. ترفض كل إسرءيل، التي تعاني غضب يَهْوَه واحـتقاره جبنها، ما عدا يشوع وكالب، دخول الأرض. للقصة وظيفة مزدوجة. فمـن ناحـية أولى، تشـرح العـبرة المتكررة من سلسلة قصص القفر: وهي أنه عـلى إسـرءيل تنفيذ إرادة الرب، وليس فقط ما هو معقول بشريًا. ومن ناحية أخـرى، تسـاعد عـلى ابتناء السلسلة الأكبر للتراث الممتدة من سفر التكوين إلى سـفر الملـوك الـثاني حـول مجموعـة موضـوع الإخلاص والعقاب والنفي. يعاقـب يَهْـوَه إسرءيل على عصيانها. الجيل بكامله سوف يموت في الصحراء. إنهـم الجـيل الضـائع، الـذي يضع الأسس لأجل قصص السبي القادمة. ويتم إنقـاذ يشـوع وكالـب لكي يخدما بوصفهما (الباقين) الذين يقودون (إسرءيل الجديدة) إلى الأرض الموعودة.

عندما يقدم لنا موسى إعادة سبك لهذه القصة في الإصحاح الأول من سفر التثنـية، يـتم الحفـاظ عـلى كل من رفض اتباع يَهْوَه وموضوعة الجيل الضائع. ومهمـا يكـن فـإن مجمل الصورة الخيالية لأرض العمالقة في القصة قد ترجم وحوّل إلى شيء نثري تمامًا. فأناس الوادي ضخام وكثيرون، ومدنهم هائلة. وقد جُمـع الـثمر، لكن لا شيء فيه غير عادي أو مثير للانتباه. إن العمالقة و(أبناء الـرب) والوصـف المخيف ل «الأرض التي تأكل سكانها» كل ذلك غير مرئي في نسـخة قصـة سـفر التثنـيَة، المتجردة من الأسطورة. في وصف سفر التثنية، لديـنا تعلـيق. وليس لدينا قصة، بل وصف لإسرءيل في خيانتها، ونحصل على محاكمـة إلهية. ما ضاع هو المغامرة، ذلك التبصر في الواقع المتعالي. تفسير سفر التثنـية ليس بعيدًا جدًا عن القراءات الحديثة الكثيرة: إنه تفسير خلقوي أكثر مما هو لاهوتي. فهو يصوّر الرب مستقيمًا وإسرءيل ضعيفة، ولكن لاشيء من الجوهر المشؤوم للحكاية.

مـع ذلـك فـإن قصة سفر التثنية تنجو بالكاد من التعليق الضمني للنص. إنـنا نفقـد لـلحظة مشـهد موسـى وخطبـته الوداعـية لـبني إسـرءيل، الذيـن يسـتعيدون توازنهـم للبدء برحلتهم إلى الأرض الموعودة. يتكلم صوت المعلم الأخلاقي الذي نسمعه يتحدث بلغة مختلفة عن لغة موسى، وله جمهور مختلف

عـن إسـرءيل. كـان المقصـود بالقصـة الأصـلية لسـفر العدد أن تثير الرعب البديل. كـيف بغير ذلك تنتزع من جمهور تلك المغامرة عبارة 'مع' أو 'كذلك' مستجيبة وشجاعة؟ بغير ذلك. في الحقيقة، كيف تقنعهم أن الرب وحده الذي يمكـنه أن يـنقذهم في تـاريخهم؟ إن المطلـب الخلقـي لمـثل هـذه القصة ليست الجـراءة مـن أي صـنف عـادي، كـتلك التي تتطلب من الجنود أن يقاتلوا قوى عليا. فمثل ذلك ينتمي إلى واقعية سفر التثنية. بل، بالأحرى، فإن أمر الرب في قصـة سـفر العدد مطلق: أن ينفذوا مشيئته وليس مشيئتهم. سيجعل إسرءيل تقـاتل العمالقـة! إن إعـادة صـياغة سـفر التثنـية العقلانـية للقصة تستبدل بالمطالب العاطفية للحكاية المطلب المعقول لمعلم الأخلاق.

والتعارض الضمني في مثل هذه التفسيرات المتنافسة للتراث هو صفة مميزة للخطاب الذي يتكرر في كل أنحاء الكتاب. إنه يصل إلى أقصى ذروته الدرامية في السـجالات الكـبيرة لسفر أيوب، التي تثير الثورة الهلنستية لعقلانية أيوب ضـد التقوانـية التقلـيدية لأصـدقائه، كما مجموعة المواعظ في سفر التثنية، فإن الأوبرا العظيمة لسفر أيوب تستخدم قصة الماضي لخلق خشبة مسرح مسخرة للخطاب الخلقي.

2) لا تعودوا إلى مصر لأجل الخيول

تشـبه مناقشـة سـفر التثنية (17: 16) أحصنة سليمان مراجعة سفر التثنية قصـة العمالقـة في سـفر العدد. ففي تكرار موسى سفر التثنية وسليمان سفر الملـوك الـثاني، يتضـح الاخـتلاف بـين ماض مُخْتَلَق وحاضر مدعم بالمراجع. وتـتخذ خطـبة موسى في سفر التثنية إطارها كجزء من خطبته الوداعية الثانية إلى بـني إسـرءيل مـن عـلى قمـة جـبل نـبو، بيـنما يستعدون لدخول الأرض الموعـودة، بعـد أن عـبروا القفـر. يـلخص موسى موقف الحكاية الكبرى إزاء الملـوك، معلقًا بشكل واضح على القصة القادمة في الإصحاح الثامن من سفر صـموئيل الأول. حيـث يطلـب حكماء إسرءيل من صموئيل أن يمنحهم ملكًا «يقضـي لـنا كسـائر الشـعوب» (صـموئيل الأول 8: 5). في سـفر التثنية، يخبر موسـى الـناس أنـه صار بإمكانهم أن يكون لهم ملك كهذا، ولكنه يضيف إلى ذلك إنذارًا ثلاثيًا يبدو في ظاهره الأكثر إرباكًا:

> لـئلا يتغلب عليه أصله فيكثر من الخيل ويزيد على ما عنده منها ليرد الشـعب إلى مصـر لأن يَهْوَه قال لكم: لا تعاودوا الرجوع من الطريق ثانـية. وعـلى الملـك ألا يكـثر مـن النساء لئلا يزيغ قلبه ولا يبالغ في الإكثار لنفسه من الذهب والفضة (سفر التثنية 17: 16 – 17).

لا يبقى الراوي ضمن دور موسى في خطبتي الوداع. ولا هو يوجه أي شيء ذي معنى لجمهور موسى على جبل نبو. فالمؤلف يخاطب جمهوره الخاص ويشير ضـمنًا إلى حكايـة يعـرفها قراؤه. إنه يفسر ويعلق على قصة هي حتى الآن في المسـتقبل. والإشـارة إلى حكايـة سـفر الملـوك الأول (10–11) قصـة سـليمان وثـروته الأسـطورية. فـالأرض بكامـلها كانـت تنشد حضور الملك وتجلب له الهدايـا مـن الفضـة والذهـب. لقـد جعـل سليمان الفضة شائعة كما حجارة أورشـليم. جلـب الخـيول مـن مصـر، فصـار مجموع ما يملكه (1400) عربة و (12000) حصان: رقمان خرافيان بالنسبة إلى جيش قديم. وتقاس ثروة سليمان أيضًا بالنساء، إذ بلغ عددهن (700) امرأة من الأمم الأجنبية، اللواتي يروي لنا صوت القصة الطائفي والمصاب برهاب الأجانب أنهن «حرفن قلبه» عن ربه.

مـع ذلـك فالصـوت الموسوي للراوي في سفر التثنية لا يفسر القصة التي يشـير إلـيها في سـفر الملـوك على الإطلاق. إن خيانة سليمان ربه (يهوه) التي تسـبب في نـبذ يهوه إياه نهائيًا ، تكون صريحة تمامًا قبل ذاك في القصة. يكتفي سـفر التثنية باستذكارها لتنبيه جمهوره. أما لماذا يفعل ذلك، فإنه يتضح في ختام موعظـة موسـى الثانـية عـلى الجبل في نهاية سفر التثنية (28: 66). هنا، يشير موسـى إلى الـزمن في المسـتقبل عـندما ستفقد إسرءيل الأرض «وتتشتت من أقصاء الأرض إلى أقصائها». إنه يَسِم خطابه على نحو قوي بتهديدات التحقير والإذلال: «ويـردكم يَهْـوَه إلى مصر في وقت ما على الطريق التي قلت لكم لن تعـودوا تـرونها أبدًا، وتباعون هناك لأعدائكم عبيدًا وإماء ولا من يقتني». من المهـم الإصـغاء إلى العـبارة الختامـية جـيدًا، نظـرًا لأنهـا تـثير نغمـة الـتهكم الإزدرائـي. تلـك ليسـت إشارة إلى العبودية التي أنقذ منها يَهْوَه إسرءيل ذات مـرة وهـي موضـوع مقدمة موعظة موسى الثانية (سفر التثنية 5: 6) بل إلى ما هـو أسـوأ بكثير. فالازدراء والتقريع الساخر يخرجان هذه الخاتمة لموعظة موسى

من سياقها الحكائي. إن النص، مبتعدًا عن الإشارات الأدبية الخصوصية لإسرءيل القديم والتراث، يحشر نصًا ثانويًا من التعليق السياسي يشمل العالم الحقيقي للمؤلف. فمن هم هؤلاء الناس الذين يعودون إلى مصر بالسفينة؟ هل هم، مثل سليمان من قبلهم، يشترون الخيول، ويتزوجون النساء الأجنبيات ويفضلون كسب الثروة على حساب دينهم؟ هل هم معروفون لجمهور الراوي المضمر؟ هل لدينا هنا هجوم عنيف مموّه، طالباني الشكل ضد العدد الكبير من يهود الشتات الذين كانوا يعيشون في مصر في الوقت الذي كتب فيه سفر التثنية؟ ثمة أدلة وافرة على وجود يهود (كانوا) يعيشون في مصر. ففي كتابه: عاديات يشير يوسفوس، المؤلف من القرن الأول الميلادي، إلى اليهود الكثر الذين انتقلوا "عائدين" إلى مصر، وخصوصًا إلى الإسكندرية، خلال القرن الثالث قبل الميلاد. فهل تتحدث القصة عن حاضر، يتم إسقاطه على الماضي الذي تختلقه؟.

3) تناول القصة للواقع

إحدى القضايا التي تتطلب الانكباب عليها لكي نميز الأصوات والعقائد المختلفة المضمرة في نصوص الكتاب هي الواقع الذي تشير إليه بعض القصص الأولى. فأي نوع من الواقع انبثقت عنه؟ لقد كان للباحثين آراء مختلفة حول ذلك. فقد جادل البعض أن القصص بدأت بالحكايات الشعبية. على مر الزمن، أصبحت بالتدريج أكثر فأكثر تاريخية. مثل هذه الجدالات تستخدم لتفسير ما يوصف بأنه مزيج محيّر من الأسطورة والتاريخ. فيما جادل آخرون في نقيض ذلك: أي أن الأحداث كانت في البدء، ومن ثم صارت الروايات عن هذه الأحداث تفرغ في قالب قصصي على نحو متزايد. هذا التفسير غالبًا ما يستخدم لتسويغ النزعة شبه الشاملة في الآثاريات الكتابية إلى تجاهل عناصر القصة التخيلية على نحو جلي لدى البحث عن (جذور) القصة في الأحداث التاريخية.

إن الرأي النقدي المعروف جيدًا في القرن التاسع عشر القائل بأن الحكاية الكتابية تعكس السياق التاريخي لكتابتها أكثر مما تعكس الماضي الأكثر بعدًا

لمؤشراتها هو الرأي الذي يكاد يلقي جوابًا عن طريق البحث العلمي الآثاري للقرن التاسع عشر. فالزخم الأساسي لهذه البدهية يسكن قراءتنا. حتى عندما نتعامل مع نصوص تشير إلى ماضٍ تاريخي، تكون الإشارة دائمًا إلى معرفة هي جزء من عالم مفهوم الإنشاء. إنّه يعكس فهمًا للماضي. تفسيرنا وإعادة بنائـ(ـنا) يجب أن يبدأا بهذه الفترة اللاحقة للنص، وليس بأي فترة سابقة، والتي من الأفضل أن نفكر فيها بوصفها مرجع القصة.

لكي نفهم كيف تتحدث القصص حول أي عالم حقيقي ممكن من التاريخ ينبغي علينا أن ننظر إلى سياقها وإلى والنص، أيًا كان النص الذي يمكن أن يشير إليه. وينبغي علينا أيضًا أن نعترف بأن معظم قصص الكتاب ليست تأليفات كاملة ولا أصلية. فهي لم تركب كأوصاف حكائية للماضي بل كمجموعات من التراثات المتشظية التي نجت من الماضي. إن الاعتراف بتقديمها على أنها مجموعات من القصص والأناشيد والقصائد والقوائم (الأنسابية) والسجلات وأقوال الحكمة يعني أننا محتاجون إلى أن نميز بين الجامعين وما جمعوه. ينبغي علينا أن ننتبه إلى كيف ولماذا تم جمع التراثات وأن نعترف بالوظيفة التوجيهية للجمع كشكل أدبي. إننا أحوج إلى أن نتكلم على كلٍ من التراثات و(السّلالات) الأدبية التي ضمتها وسمحت لها بأن يتم نقلها كتراث متماسك حول إسرءيل. في الحقيقة، يمكننا أن نتكلم بالكاد على إسرءيل كتابية قديمة بوصفها (كانت) موجودة بعيدًا عن القصص والبنى الأدبية التي عبَّرت لأول مرة عن مثل هذا الشعب. بخلق تراث استطاعوا من خلاله أن يجدوا هويتهم الذاتية الدينية بوصفهم الجيل الجديد، وأبناء البقية الناجية من إسرءيل، فإن مؤلفي هذه النصوص قدّموا التوراة والتراث باعتبارهما المركز الديني لشعب يهوه، الذي حققت فيه مختلف الشعوب، في كلٍ من فلسطين والشتات، هوية تركيبية (صنعية). الأدب يعكس ما الذي صارت تعنيه إسرءيل كنتيجة لهذا التراكم التراثي، أكثر مما يعكس أي شيء حول الدولة السياسية التي وجدت في أثناء العصر الحديدي الأول في فلسطين. فالعلاقة بين هذين الواقعين التاريخيين، الاجتماعي والسياسي للماضي البعيد والواقع اللاحق للتراثات الأدبية، ليست واضحة. علينا أن نتفحصها أكثر. إن

كـون التراثـات المجمّعة قد استعملت كنماذج إرشادية لأجل نقاش فلسفي ذي صـبغة أخلاقـية يحذرنا من أننا لا نتعامل على الدوام مع أسئلة تاريخية بسيطة حول ما إذا حدث شيء ما أو من الممكن أن يكون قد حدث.

عندما نبدأ بإسرءيل كما نفهم المصطلح، إسرءيل التي نعرفها من الكتاب، يلزمـنا أن نعـترف بـأن فهمنا إسرءيل كشعب وكأمة لا علاقة له بأي إسرءيل تاريخية معروفة. إسرءيل التي نعرفها قد تم اختلاقها عن طريق هذا الأدب: فأي فحـص لأصولها يكون مجبرًا على التحرك في خطوة متضافرة مع فحص لتطور تـراث الكـتاب. وليسـت إسـرءيل هـذه مفـتوحة للبحث والمحاكمة التاريخيين المسـتقلين. إن الكـتاب هو نقطة البداية لنا. ضمن سياق النهضة الفارسية أو الهلنستية، أوجد مؤلفو التراث مفهومًا لسكان فلسطين بوصفهم إسرءيل. لقد اخـتلقوا (إسرءيل) هذه، ليس كما وجدت ذات مرة في فترة سابقة، بل بطريقة كانت ذات مغزى بالنسبة إليهم أنفسهم.

إن الـتاريخ منطو على مفارقة تاريخية بالتعريف. فهو ليس موضوعيًا، يوجد شيء ما في الماضي، بانتظار أن يكشف النقاب عنه، لأن الماضي هو في الخرائب (الآثـار) ولم يعـد موجـودًا. إذًا، وعـندما نكتـب تاريخًـا لإسرءيل، تاريخًا يكون منطقـيًا ومعقـولاً، فإنـه تـاريخ معقول لنا. هذا يصح أيضًا على أولئك الذين يجمعـون بالأصل تراثات من الماضي. لقد 'فهموا' مصادرهم وقدموها كتراثات إسـرءيل. القديمة". والتماسك والمعنى اللذان أضفوهما على هذه التراثات لم يعكسـا الماضـي، أي، العلاقـات الفعلـية للأحداث بين جماعات وأفراد العصر الحديدي المبكر. بل عكسا ولبّيا، بالأحرى، حاجات الكتاب وجماهيرهـم، الذين طـوروا بعـد ذلـك بقـرون رؤيـة للعـالم طغت فيها الالتزامات بالحياة الخلقية والفلسفية. وفي هذه الرؤية، فإن إسرءيل وتراثاتها للماضي قد مثلت الإخفاق الإنسـاني. لقـد كانـت مـثالاً للخطيـئة والذنـب. فكان التراث مهمًا بوصفه إنـذارًا، وقـد تحـدّى آمـال المسـتمعين في الالـتزام بـ(إسرءيل جديدة) لحياتهم الخاصـة ولمسـتقبلهم الخـاص. تلـك هي الكيفية التي كان بها التراث ذا معنى بالنسبة إليهم.

لـدى الحديـث حـول المفارقات التاريخية للقصص الكتابية، إنما أتعامل مع كـيف كانـت الحكايـات معقولـة لأولـئك الذيـن رووها وكتبوها، وبالأخص

لأولـئك الذيـن فهموهـا بوصـفها تـراثاتهم الخاصـة. قـد يكون من المفيد أن نـدرس كـيف تـتكرر المشاهد أو الأحداث النموذجية في الحكاية الكتابية، إلى حد بعيد بالطريقة التي رأينا بها موضوعة عبور المياه تتكرر في قصص يعقوب وموسـى، ويشـوع. كانـت كلها تشترك بالهدف المجازي المشترك لتجاوز الماضي وخلق بداية جديدة. إن ذلك الجوهر المنطوي على مفارقة تاريخية لحكاياتنا، التي تعكـس قـيم ومصالح المجتمع اللاحق لليهودية المبكرة، هو الذي يخلق 'التاريخ' لـنا. إنـه يُشـاد لـيس عـلى أسـاس الزمن الخطي، بل على أساس الارتجاعات الفنـية المكـررة. يعـيد صـياغة الذكـريات المجازيـة للحاضر بوصفها صورًا من الماضـي، معـرّفًا إياها كقصة أصل. إن الدمج المثير لهذه الموضوعة مع الأحداث 'التاريخـية' ذات المعـنى المعاصر للجمهور، هو الشكل المختلف لموضوع عبور المياه الذي يوجد في كتاب يوسفوس: [حوليات]. يشير يوسفوس إلى قصة حول الفـاتح المقدونـي لـبلاد فـارس، الإسكندر الأكبر، الذي عبر من خلال البحر، دون أن تبـتل قدمـاه لـيحقق مهمة الرب عن طريق تسيير جيشه ضد الفرس. يسـتخدم يوسفوس هذه الحكاية لتحديد ما كان يراه على أنه البدايات الجديدة للهيلينـية. إن قصص العبور في الكتاب هي أشكال مختلفة من قصة الإسكندر لـدى يوسـفوس. ولكـن حتى لدى يوسفوس تتم الإشارة، لمجرد إعطاء السياق، إلى زعـم خـيالي بالتاريخـية. فـالجمهور يعـرف 'الحـدث' ويمـيز إشارته إلى مجاز 'المعمدانية' المتعالية، مجاز العبور من فوق المياه إلى الخلاص.

إن معجزة الخروج في العبور من خلال البحر ليست قائمة على القصة في يشـوع، أو العكـس بـالعكس، بأكثر مما تُستمد حادثة هارون والعجل الذهبي لسلسـلة قصص القفر من قصة العجول الذهبية ليربُعام التي كانت تقدم في مـزارات بيـت إيـل ودان. كلاهمـا يحمـل مجازات قصصية مشتركة حول فهم مـزّيف للدين يقوم على التضحية أكثر مما يقوم على الطاعة. كلاهما شكلان مختلفان مـن الحكاية الأكثر صراحة بكثير لسقوط شاول من النعمة الآلهية في الإصـحاح (15) مـن سفر صموئيل الأول. فالموضوعة الفلسفية توّجه مباشرة: «أبالمحـروقات مسـرة يهـوه وبالذبـائح؟ أم بالطاعـة لكلامـه؟ الطاعـة خير من الذبيحة، والإصغاء أفضل من شحم الكباش» (صموئيل الأول 15: 22)!

هـذه الموضـوعة، الأساسـية جـدًا للتـيارات الفكـرية الهيلينية، تلقى صدى مـتكررًا عـلى صفحات الكتاب. يشكو يَهْوَه بعد ذلك بقرون من خلال النبي إشـعيا مـن: «شـبعت مـن محـروقات الكـباش وشـحم المسمنات. دم العجول والكـباش والتـيوس ما عاد يرضيني . . » (إشعيا 11:1). وبشكل فلسفي أكثر، يـتقدم لـنا يَهْوَه برؤية معلم لهذا النقد لعبادة المعبد في (هوشع 6:6) «فأنا أريد طاعـة لا ذبـيحة، معـرفة الـرب أكـثر من المحرقات». إنه يرفض قبول مثل هذه الأضحيات بالمرة في سفر عاموس (22:5) ويضفي النبي ميخا لمسة نهائية على الـنقاش: «أخـبرتك يـا إنسـان ما هو صالح وما أطلب منك أنا يَهْوَه: أن تصنع العـدل وتحـب الرحمة وتسير بتواضع مع إلهك» (ميخا 8:6). إن الأناجيل التي تكاد تنطلق من هذه المناقشة، تعتمد على مجاز ميخا لمعرفة آدم تلك، كما يجعل سـفر مـتى يسـوع يـردد صدى فلسفة ميخا: «ولو فهمتم معنى هذه الآية: أريد رحمـة لا ذبـيحة، لمـا حكمـتم عـلى مـن لا لـوم علـيه. فابن الإنسان هو سيد السـبت» (مـتى 12:7-8). مـثل هذه التواريخ كالتي نجدها في سفري صموئيل الـتي تكـرر المناقشـات الأخلاقية والفلسفية للتراث كما هي الحال، لا تعكس الأحداث، بل المعتقدات التي كانت دارجة عندما تمت عمليات جمع التراث.

مـع ذلـك ثمـة مثال آخر على كتابة القصة بخلق الأصداء من خلال التاريخ هـو ممارسـة إعـادة السـرد التفسـيرية للقصـة. إنهـا تقنية شائعة تمامًا في كتابة قصـص يسـوع. ثمـة صـدى لقصـة مشـهورة في أعمـال الرسل. إن قصة رجم سـتِفانوس حتى الموت لا تفصلها سوى غلالة رقيقة عن قصة لوقا عن صلب يسـوع. إن كلمات ستِفانوس الأخيرة قبل أن يموت (أعمال الرسل 59:7 – 60) «أيهـا الـرب يسـوع تقـبل روحـي» و«لا تحسب عليهم هذه الخطية» تستحضر كـلمات يسـوع «أغفـر لهم يا أبي، لأنهم لا يعرفون ما يعملون» (لوقا 34:23) و«يـا أبـي: في يديـك أستودع روحي» (لوقا 46:23). هذه التقنيات تؤيد وتتأيّد بفهم تكراري للتاريخ. يلعب ستِفانوس في قصته الدور ذاته الذي لعبه يسوع في قصته، تمامًا كما يلعب يسوع أدوارًا قصصية مماثلة لأدوار داود أو موسى أو إيلـيا. ويمكـن اسـتخدام التقنـية أيضًا لصنع بيانات لاهوتية نوعية جدًا. جريًا عـلى موضوعة تم تأسيسها في سفر الخروج (1:7) حيث يلعب موسى لفرعون

دور الرب، ويضطلع هارون بدور نبيه، تقدم القصة في أعمال الرسل يسوعَ في دور الـرب لأجل ستفانوس، في حين يكون ستِفانوس نبيه. إن التعليق المضمر لهـذا الـتكرار الجريء نوعًا ما، ولكن ليس أقل تقليدية، لتراث موسى، مشابه جـدًا لصـدى إنجيل متى (23:1) لتفسير قصة موسى في سفر الخروج (12:3) اسـم يَهْـوَه بأنـه الـرب الـذي «مـع إسرءيل» بالاستشهاد بقصة عمانوئيل في الإصحاحين (7–8) من سفر إشعيا. فقصة تسمية يسوع بالنسبة إلى متى، كما هي في قصة اسم يَهْوَه، تعكس كيف يكون الرب حاضرًا في العالم.

إن أحـد الأمـثلة الأكـثر إدهاشًـا عـلى الترجيع التاريخي هو في ابتناء قصة يســوع في إنجـيل مـتى على جبل الزيتون في الليلة التي يقبض عليه فيها (متى 30:26–46). فبيـنما يسـير يسـوع إلى جـبل الزيتون يتحدث إلى أصدقائه عن خيانـتهم القادمـة ونـبذهم إيـاه. عـندما يصلون يطلب من بطرس ويوحنا أن يصـليا معـه، لكـنهما يستسـلمان للـنوم. فيمتلئ غيظًا، إذ تخلى عنه أصدقاؤه، ويصلي كي ينجو من قدره القادم. ومع ذلك، يخضع في النهاية للمشيئة الآلهية: «لـيس كمـا أشـاء، بـل كمـا تشاء أنت». تُروى القصة بتكرار ثلاثي لصلاته، بالتبادل مع موضوع النوم السعيد لحوارييه. عندما يختم المشهد، يعلن يسوع أن «ابن الإنسان يُسلَّم إلى أيدي الخاطئين».

نموذجنا لرواية متّى يرد في قصة داود من سفر صموئيل الثاني (15: 13–37). في تلـك القصـة، أعلـن أبشـالوم بن داود ملكًا في حبرون (الخليل) مما سبب حـربًا أهلـية. يطـيح الشـعب بأبشـالوم ويُعـزل داود ويكون عليه أن يفر من أورشليم. لا يبقى من المخلصين له سوى إتاي والجتيين، آنذاك يعبر داود وادي قـدرون ويخـرج إلى القفـر اسـتعدادًا لبدايات جديدة. يذهب إلى جبل الزيتون، وهـو يـبكي طـوال الطـريق، وكـل مـن كـانوا معـه كانوا يطأطئون رؤوسهم وينتحـبون «وكان جميع الشعب يبكون بصوت عظيم» (صموئيل الثاني 23:15). هنا نجد الينبوع الذي لا ينضب للعنصر المثير للشفقة في قصة الإنجيل، في هذه القصـة الأولى لنـبذ المسـيح. وبغضـب قاتل، يقرر داود أن يسلّم نفسه إلى ما يـريده الـرب ويقـبل قـدره: «فلـيفعل بـي 'يهـوه' حسـبما يَحْسُـنُ في عينـيه» (صـموئيل الأول 26:15) ثـم يصـعد داود إلى قمة جبل الزيتون «حيث سجد

لله». يلـتقط إنجـيل لوقـا هذه الموضوعة في السطر الذي يفتتح قصته: «ثم خرج وذهب كعادته إلى جبل الزيتون» (لوقا 22:39).

مـع أن إنجـيلي مـتى ولوقـا يركزان مشاهدهما على صلاة يسوع ويبنيانها عـلى الـتزام داود، الـذي أباح به لصادوق واسمه الإيحائي من (صدق) ويصلي داود بأنه سوف يتبع مشيئة الرب بدلاً من مشيئته هو، ولا تقدم قصة داود هذه بوصـفها صـلاة له. في الحقـيقة، مـع أن داود يصعد الجبل ليصلي، فإن صلاته نفسـها لا تـتم. وهـذا ما يقدمه الإطار التفسيري الوارد في عنوان المزمور(3): «مـزمور لداود عند فراره من وجه أبشالوم ابنه». إن النشيد يلائم بشكل بارز مهمـته الدرامية: «كثيرون يقولون لي: بإلهك لا خلاص لك» (المزمور 3:2-3). إن منشد المزمور داود يسلّم نفسه كليًا إلى يَهْوَه الذي يجيبه: «من جبله المقدس» (المـزمور 3:4). يصـلي داود لكـي يـنجو مـن أعدائـه فيجيـبه يَهْوَه من جبله المقـدس. بتأيـيد يَهْوَه، لن يخاف داود، لأنه يعرف أن يَهْوَه يدمر أعداءه ويسحق الأشرار. الخلاص كله والبركة كلها يأتيان من يَهْوَه.

تشـاطر التقنـية التفسـيرية التي يستخدمها إنجيل متّى منظور سفر المزامير. يدخـل إنجـيل مـتى (26: 30) قصـة صـلاة يسوع في بستان الجثمانية: «بعد أن أنشـدوا مـزمورا، سـجّدوا وخـرجوا إلى جـبل الزيـتون». إن الإشارة إلى إنشاد مـزمور أولاً يـبدو لا صـلة لها بالموضوعة، إلى أن يتأكد المرء من أن متى يعرف مـزاميرَه جـيدًا. فهـو لا يسـتخدم قصـة داود في سفر صموئيل (15) من أجل صـلاة يسـوع فحسـب، بـل يمهـد لـتكراره هذه القصة بإشارة خفية إلى إنشاد المـزمور (3) وهـو النشـيد ذاتـه الـذي وضعته العناوين في سفر المزامير على لسـان داود. إن المزمور (3:6-7) يؤكد هذه الحجة: «في سلام أستلقي وأنام، ثم أفـيق لأن يهـوه سندي». يكرر متى هذا البيت بوصفه صوت جمهوره لإسرءيل الجديـدة، في مبايـنة حاذقـة للحادثة الثلاثية حول الأتباع الخائنين الذين ينامون ولكنهم لا يستيقظون (متى 26:38-46).

في سـفر صـموئيل الـثاني (16: 1-2) يمر داود بقمة جبل الزيتون ويُعطَى حمـارًا ليمتطـيه رمـزًا لملوكيته. يُعطى طعامًا وخمرًا لأجل عودته من البرية. هذا المشـهد يجـد صـداه في إنجـيل مـتى (21) عـندما يذهـب يسـوع أولاً من جبل

الزيـتون ليرفعـه ويحملـه الشعب بوصفه ملكًا، ومثل داود. يقدم المشهد إيذانًا مسـبقًا متواضـعًا بالاحـتفال بدخـول يسـوع إلى مملكـته على ذاك الجبل الآخر الجـلجلة في ختام الإنجيل (متى 28). موضوعة قصة داود تشدد على قبول داود بـالقدر الـذي شاءه الرب له: «لعل يَهْوَه يرى بؤسي ويحول لعنته لي اليوم إلى خـير» (صـموئيل الـثاني 16: 12). يختـتم مشـهد جـبل الزيـتون، لكن القصة تسـتمر حـتى الإصـحاح (18: 9) عـندما يـبدِّد الـتهديد لداود ومملكته بشكل نهـائي. إن أبشـالوم بـن داود، الـذي كُـرّس أيضًا ملكًا ومسيحًا للرب، يُقتل، (يعلـق عـلى شـجرة) وهـو مشهد سوف يترجّع صداه في قصة صلب يسوع. عـندما يسـمع داود بقـدر أبشالوم الذي طعن في القلب على يد يوآب بثلاثة سهام (صموئيل الثاني 18: 14) يبكي على موت ابنه، وفي الإصحاح (19) يتم إحضـار داود إلى أورشـليم ليحكم مملكته. إن التفسير المشترك لقصة داود من قـبل المـزمور (3) وقصـة إنجيل متى يُسلط الضوء عليه مرة أخرى في العاطفة الشخصـية الـتي تختزنها كل من قصة يسوع وقصة داود الأصلية. إن استعمال المـزمور (3) صـوت المتكلم يدعم التماهي بين القارئ ومسيح كل نص على حدة (داود أو يسوع). هذا التحويل(15) ذو هدف تربوي. هكذا أيضًا، ينبغي على القارئ أن يقبل قدره. فالقصة تمتلك معاني ضمنية إيجابية، إن الرب يعيد كل الأشياء إلى الخير. حتى اليأس والخيانة والوحشة تستبشر بالخلاص. يصبح مـن الواضـح تمامًـا أن الشخصيات التي تلعب مثل هذه الأدوار تحقق غرضها الأولي في شرح الفضيلة بشكل درامي.

تلـك الحكايات في تكرارها الخرافي للحقائق المتعالية، لا تقدم نفسها فقط بوصفها تجمع تراثًا ينتمي إلى الماضي، بل تجمع وتعيد تقديم التراثات القديمة. تعطـي التعلـيقات والتفسيرات الضمنية، والصريحة غالبًا، الأدلة الوافرة على ذلـك. لقـد نجـت كثير من التراثات من التحريفات المتوالية في سياقات أدبية مخـتلفة لأنهـا بالدرجـة الأولى تجـد لهـا صدى ومعنى في حيوات الناس الذين حفظوها. هؤلاء الجامعون للتراث الكتابي هم الذين استخدموا الأسفار لأجل التثقـيف وتزجـية الفـراغ والتأمل، فشكلوا الكتاب كما نعرفه: إنهم قلة من المعلمين والفلاسفة ومحبي الكتب البحثية.

إن كـون القصـص الفـردية والأناشـيد والقصائد المجمَّعة في الكتاب (من الماضـي) وحول الماضي هو من بين الأسباب الأولية في أنها كانت متضمنة في

الـتراث. أمـا مـا مـدى الماضـي فهـذا سؤال آخر يحتاج إلى طرح مع كل تراث مخـتلف عـلى حـدة في المجموعـة. إن مـا يمكننا معرفته في الإجابة عن مثل هذه الأسـئلة إنمـا يـتحدد بفهمـنا للعالم، وللتراثات، التي كانت موجودة في الوقت الـذي كتبـت فـيه نصوصـنا. حـتى عندما تدعي النصوص وجود مصادر أكثر قِدَمًا، فإن محاكمتنا فيما يتعلق بدقة مثل هذه المزاعم تكون محدودة بما نفهمه من معـرفة الماضـي الـتي كانت متاحة للكاتب الأصلي. تعكس القصص التراثية العـالمين الواقعـي والأدبي. فمن غير فهم مفصَّل ومستقل للسياقات التاريخية الـتي اكتسـبت فـيها القصـة ذات مـرة صلتها، تكون قدرتنا على تمييز الكتابة التاريخـية مـن التخيـيل هشـة في أحسـن أحوالها. ما من حكايات في أي مكان تعكـس بشـكل مباشـر عـالم إسـرءيل الـذي حاولـت إحـياءه والحفـاظ عليه. فالتراثـات الكتابـية تعكس البقايا، التخيلية جزئيًا ولكنها غير المتماسكة، من مـاضٍ كان الذين أصبحوا يرون أنفسهم بوصفهم الناجين من التدمير قادرين عـلى تجمـيعه وإعطائـه المعـنى في العوالم الجديدة جذريًا التي عاشوا فيها. لقد كانت هذه التعبيرات ذات المعنى للقصص عن النظام القديم، التعبيرات التي منحـت الأمـل والاتجـاه إلى الجديـد، هـي الـتي عززت حفظها. إن الموثوقية في عكـس الماضـي لم يكـن لهـا علاقة بالاختيار. فالمعنى الذي أمكن للقصص أن تحمله هو الذي تسبب في حفظها وتناقلها إذ نادرًا ما يجد المرء قصصًا أصيلة في الكـتاب. فالقصص التي نصادفها هي القصص التي تُفَسِّر. وفي الغالب يكون التفسير وليس القصة، هو ما يهم كاتب نصنا.

ثمـة مـثال بسيط على هذه القصص التي تم حفظها إكرامًا للتفسير يقع في الإصـحاح (6) مـن إنجـيل يوحـنا. إنها قصة يسوع على قمة الجبل في الجليل. تـتمحور القصـة حول الحاجة إلى إطعام حشد كبير من الناس. مع ذلك، ليس سـوى خمسـة أرغفـة شـعير وسمكـتين. إن سفر يوحنا، مثل سفر متى (15) من قـبله، يكـرر قصة أليشع القديمة من سفر الملوك الثاني، حيث النبي يلعب دور رجـل قديس يطعم حشودًا كبيرة بقطع قليلة من الخبز وبعض السمكات. كم كـان ذلك عجيبًا. فقد كان ثمة حتى فضلات! والأهـم من ذلك أن أرغفة يوحنا الخمسـة مـن خـبز الشـعير التي تصبح سلّين من كسر الخبز تضيف لغزًا إلى

القصة: إن الأرغفة الخمسة لأسفار التوراة هي أكثر مما يكفي لإطعام أسباط بني إسرءيل الإثني عشر. الرسالة السرية التي تنطوي عليها القصة هي المسؤولة عن اهتمام يوحنا (بها) ذلك أن يوحنا يقيم تباينًا. فمن ناحية أولى، ثمة «أولئك الرجال» (يوحنا 6: 14) الذين يفسرون المعجزة كإشارة (آية) على أن يسوع هو «النبي الآتي». يُنظر إلى هذا على أنه تهديد ليسوع الذي، مثل موسى قبله، يعود إلى الجبل وحده. وفي مشهد مزدوج في اليوم التالي، فإن يوحنا، الذي يردد صدى مؤلف المزمور (12:78–31) يقدم تفسيره لهذه القصة الأساسية لموسى وأليشع لكي يشرح مبدًا أساسيًا للتقوى اليهودي المبكر وليعرض هجومًا عنيفًا ضد اهتمام «أولئك الرجال» بالآيات والعجائب: «لا تعملوا للقوت الفاني، بل اعملوا للقوت الباقي للحياة الأبدية. هذا القوت يهبه لكم ابن الإنسان، الرب الآب ختمه بختمه» (إنجيل يوحنا 6: 27). يستمر يوحنا في الإشارة إلى (خبز السماء) الذي أعطاه موسى لإسرءيل لتأكله، عندما كانت في الصحراء. يفسر يوحنا قصة المن في البرية في سفر الخروج (16) الآن بوصفها إيذانًا مسبقًا بالخبز الحقيقي الذي يهب الحياة للعالم (يوحنا 6: 31–32). هذا هو خبز التعاليم الحقيقية، أي التوراة. فالبشر يحيون ليس من خلال السحر، بل بفعل ما يريده الرب. هذا هو بالضبط النوع من التفسير الذي يوجّه إليه الشكل المختلف الآخر من القصة في أسفار موسى الخمسة معجزة المن والسلوى (سفر العدد 11)! إن إسرءيلي موسى، مثل حشود يسوع، هم الخصوم الذين يسيئون فهم الدرس حول القيم الروحية للولاء والحقيقة. إن قصة يوحنا ليست إلا نقلاً أمينًا للتراث الذي سبقها.

4) تقنيات كتابة سفر التكوين

يعد سفر التكوين نصًا بالغ الجودة للاستخدام عند الحديث حول كيف تبني الحكايات الكتابية صورها للماضي. فعلى سبيل المثال، يمكن ملاحظة ثلاثة أنواع من البنى التقنية هنا. هذه التقنيات الثلاث المترابطة تستخدم لخلق التماسك والوحدة. في 'تاريخ' سفر التكوين، وهي تقدم في الحقيقة جوهر دور سفر التكوين بوصفه رواية للماضي. وكلها هامة جدًا لأجل

الـنقاش الأوسع. إن القراءة الساذجة المفرطة في الواقعية لسفر التكوين يمكن بسهولة أن تسبب التشوش حول ما يعتبره التراث تاريخًا.

أ) تسلسل الأحداث: يقوم تسلسل الأحداث التي نجدها مستخدمة في سفر التكوين في الكتاب العبراني على نظام بسيط جدًا، مع أن له علاقة ضئيلة بما كنا نفهمه بشكل عادي على أنه تسلسل أو تاريخ، وله علاقة أكبر بكثير بتسليط الضوء وتأكيد أهمية الأحداث. (ذلك) النظام هو بنيان قائم على مخطط تسلسلي يستخدم الموضوعة الهلنستية ل(العام العظيم[ع ع]) الذي تبلغ مدته (4000) سنة. يتألف التاَريخ من سلسلة من التراثات التي تمتد إلى الماضي، إلى حدث مركزي يتم الاحتفال به بوصفه بؤرة تسلسل التراث. إن الاكتمال المتخيل ل'العام العظيم' في مستقبل التراث يسمح بقراءة الكل على أنه َ نبوءة ضمنية.

يضمن تحديد خاتمة العام العظيم المفتاح الخفي المؤدي إلى التفسير. فالعام العظيم للكتاب المقدس العبراني يمتلك نقطته البؤرية في سنة (2666 ق م) وهو تاريخ الخروج وتاريخ خلق إسرءيل. والعام العظيم لهذا المستقبل التراثي، المعادل أربعة آلاف سنة، والذي يكشف الهدف من هذا التراث، يُحدد زمنيًا بعام (164 ق م) أي العام الذي أعيد فيه تكريس هيكل أورشليم للرب يَهْوَه في أثناء ثورة المكابيين. ذلك هو عام ولادة إسرءيل الجديدة الذي يضفي المعنى على التراث. ويوجد المفتاح إلى هذه المراجعة التسلسلية للقصص في الإنذار الضمني لأجل الانطلاقات الجديدة التي تدشنها إعادة تكريس الهيكل. إن الأحداث المحورية التي يبنى عليها نظام التأريخ، الذي يبدأ العد من إعادة التكريس المكابية للهيكل في العهد الهلنستي، هي: مرسوم الملك الفارسي (قورش) الذي أمر ببناء الهيكل الثاني، تدمير الهيكل الأول وبداية النفي، التشييد الأصلي للهيكل من قبل سليمان، خروج بني إسرءيل من مصر بقيادة موسى (يتم إظهاره بتشديد خاص) استدعاء يَهْوَه لإبراهيم، وأخيرًا ولادة إبراهيم. يبدأ الكل مع خلق آدم في العام واحد للخلق. إن

المعلومات التاريخية التي يبدأ النظام على أساسها، أي من وجهة نظر مبتكري النظام، كانت المعرفة بإعادة تكريس الهيكل في ظل المكابيين (164 ق م) وطول الزمن الفاصل بين ذاك الحدث وتاريخ المرسوم الأسطوري لقورش (538 ق م) وهذا يساوي (374) سنة، هو بالضبط طول الزمن اللازم لإكمال المجموع المطلوب (للعام العظيم) البالغة مدته (4000) سنة منذ بداية العالم. إن التأريخ المحوري للبنيان هو تحديد تاريخ الخروج بالعام (2666 ب) وهو ما يمثل ثلثي (العام العظيم) و(26 جيلاً) من الأجيال الأربعين للكتاب بمعدل وسطي قدره (100) سنة لكل جيل منذ زمن آدم. لهذا السبب يمنح آباء ما قبل الطوفان مثل هذه الأعمار الكبيرة، التي تصل في حالة ميتوشالح إلى (969) سنة. إننا نجد فقط بقية مما يبدو أنه مخطط أجيال مدتها (100) سنة في سفر التكوين (15: 12–16) حيث يقاس عهد العبودية في مصر بـ(400) سنة وبطول أربعة أجيال. ثمة حساب مماثل يوجد في مخطط الأجيال التي مدتها (40) عامًا يرد بشكل متواتر، في كل من قصة التيه وسفر القضاة وفي حيوات بعض أبطال سفر التكوين. على سبيل المثال، يعيش إبراهيم مدة (100) عام في كنعان. يولد إسحق عندما يبلغ عمر إبراهيم (100) عام. يتزوج إسحق في سن الأربعين، وفي سن الستين، يرزق بمولوده البكر عيسو، الذي يتزوج بدوره في سن الأربعين عندما يبلغ إسحق (100) عام من العمر. من ولادة إبراهيم في عام (1946 ع ع) إلى هيكل سليمان في عام (3146 ع ع) يكون لدينا اثنا عشر جيلاً، يبلغ مجموعها (1200) عام. على نحو مشابه، يكون لدينا أيضًا اثنا عشر جيلاً، ولكن بعمر (40) عامًا لكل جيل، يبلغ مجموعها (480) عامًا، من الخروج إلى بناء الهيكل. من ذاك الوقت إلى النفي يكون لدينا (430) عامًا + (50) عامًا للنفي ذاته، لنجد مرة أخرى فاصلاً زمنيًا مزدوجًا قدره (480) عامًا. إن فترة ال(430) عامًا، من بناء الهيكل إلى تدميره، يَصادُف مرة أخرى أَنها تساوي طول الزمن الممتد من الدخول إلى مصر وإلى

الخروج منها. تتأكد الخاصية المنهجية لمثل هذه الحسابات عندما نلاحظ أن الطول الكلي لزمن الآباء يساوي بالضبط نصف هذا المجموع، أي (215) عامًا.

آدم	**(1 ع ع)**
ولادة إبراهيم	**(1946 ع ع)**
استدعاء إبراهيم	**(2021 ع ع)**
الدخول إلى مصر	**(2236 ع ع)**
الخروج من مصر	**(2666 ع ع)**
هيكل سليمان	**(3146 ع ع)**
النفي إلى بابل	**(3576 ع ع)**
مرسوم قورش	**(3626 ع ع = 538 ق م)**
إعادة تكريس الهيكل	**(4000 ع ع = 164 ق م)**

إن كل المعطيات القائمة على مخطط الأعوام (480-430-215) إضافة إلى تاريخ الخروج في العام (2666) وولادة إبراهيم في عام (1946 ق م) مشروحة ضمن هذه (الأنطولوجيا) الهلنستية للزمن.

ب) التواليد: خلافًا للشكل المختلف القريب من سفر التكوين الذي يوجد في سفر التهاليل، وكذلك خلافًا للركام المفكك نوعًا ما من سلاسل الأنساب التي يمكن التماسها من سفر الأخبار الأول، فإن حكاية سفر التكوين تشكل سلسلة مستمرة ومعقدة تمامًا (ابتداء) من خلق العالم إلى أصل إسرءيل كشعب. إن السلسلة المستخدمة هي سلسلة أنسابية: قائمة من الأسلاف، تتبع نسق الأب والابن، دون فجوة أو انقطاع. سأصف هذه السلسلة بوصفها التواليد أو هيكل 'الأنساب' أنظر الشكل التالي:

بنية التواليد في سفر التكوين

سفر التكوين (1:1-2، 3) (يستخدم كمقدمة تواليد السماء والأرض).

سفر التكوين (4:2) تواليد السماء والأرض (عنوان فرعي لأجل سفر التكوين (4:2-4:26)).
سفر التكوين (1:5) تواليد آدم (عنوان الكتاب سفر التكوين 1-50؛ يستخدم سفر التكوين 5: 3-32 مقدمة لتواليد نوح.
سفر التكوين (9:6) تواليد نوح (عنوان فرعي لسفر التكوين 5: 32-9: 29)
سفر التكوين (1:10) تواليد أبناء نوح (امتداد لتواليد نوح، التكوين 1:10-11: 9)
سفر التكوين (11: 10) تواليد سام (سفر التكوين 11: 10-26) يستخدم كمقدمة إلى تواليد تارح.
سفر التكوين (11: 27) تواليد تارح (عنوان فرعي لسفر التكوين 11: 27ب-25: 11).
سفر التكوين (25: 12) تواليد اسماعيل (سفر التكوين 25: 12-18) يستخدم كمقدمة إلى تواليد إسحق).
سفر التكوين (25: 19) تواليد إسحق (عنوان فرعي لسفر التكوين 25: 19-35: 29).
سفر التكوين (36: 1) تواليد عيسو (يستخدم سفر التكوين 36 مقدمة إلى تواليد يعقوب).
سفر التكوين (37: 2) تواليد يعقوب (عنوان فرعي لسفر التكوين 37: 2-50: 26).*

هذا النظام بسيط نسبيًا. إنه يمتلك نقطة بدايته في حكاية سفر التكوين الأصلية، الموجودة في سفر التكوين (5: 1): «هذا سجل مواليد آدم». فسفر التكوين هو كتاب تراث آدم: ما الذي يأتي بعد ومنذ وجوده. إنها (قصة البشرية). إن بنية المواليد تجمع الأجزاء المتميزة من سفر التكوين في حكاية مستمرة. هكذا نجد العبارة: «هذا هو كتاب تواليد السماء والأرض» تستخدم لربط قصة الخلق في سفر التكوين (1) مع القصة الصنو المختلفة تمامًا لجنة عدن في سفر التكوين (2-3) وقصة قايين وهابيل في سفر التكوين (4). في البدء خلق العالم. ثم يقدم النص ما يلي من

ذاك الخلق، أي التواليد. هذه الحكايات تستخدم كمدخل إلى السفر، الذي يبدأ بسلسلة أنساب آدم في سفر التكوين (5) ويمتد صعودًا إلى قصة الطوفان في سفر التكوين (11). تتبع قصة الطوفان بأربع حركات كبرى، مبنية بشكل تعاقبي: تستخدم القائمة الثلاثية لأبناء نوح نـزولاً إلى تارح، أبي إبراهيم، لإدخال قصتي إبراهيم وإسحق. وتلك تقودنا إلى حكايات يعقوب وأبنائه، الذين يستخدمون، بدورهم لافتتاح قصة يوسف. ويتم تقديم كل واحدة من هذه الحكايات السلسلية الطويلة بمقدمة أنسابية. تمامًا كما أن أنساب سفر التكوين (5) تؤدي تمامًا إلى تواليد نوح، كذلك فإن تواليد سام في سفر التكوين (11) تقدم تارح. وعلى نحو مماثل، تقدم أنساب اسماعيل قصة إسحق، وأنساب عيسو تقودنا إلى قصص يعقوب وأبنائه. إن التواليد لا تقدم الشخص المسمّى، بل التاريخ الذي يليه. على سبيل المثال، إن تواليد يعقوب لا تبدأ قصة يعقوب بل قصة أبنائه. حتى إنها تتضمن حكاية سفر التكوين (38) عن يهوذا، التي لا علاقة لها بحكاية يوسف وأخوته التي يختتمها سفر التكوين.

ج) (الإبونيم): التقنية الثالثة المستخدمة في إبداع كتابة تاريخ سفر التكوين هي تخيل الإبونيم. والأسماء (الإبونيمية) أشكال من (الأسماء الإيحائية) وهي أسماء في القصص التي تحكي للجمهور شيئًا ما حول دور الشخصية الذي تلعبه في الحكاية. إن أشكال (الإبونيم) الأكثر تواترًا في سفر التكوين تعكس التسمية الجغرافية والسياسية. تظهر هذه الأسماء على نحو شائع تمامًا مدرجة في الأنساب وغالبًا ما تفسر بأنها أسلاف الجماعات الممثلة بأسمائها. في بعض الأحيان تُربَط القصص والأساطير الصغيرة بهذه الأسماء. إن استخدام الأسلاف ذوي الأسماء الرمزية في خلق التراث مشهور أيضًا في الأدب العربي القديم والإغريقي واللاتيني. هذه الشخصيات الرمزية الأسماء غالبًا ما تنتقل، وتصبح مرتبطة بقصص الأصل للشعوب والأمم. يمكن أن يكون لمثل هذه الشخصيات حيوات قصصية بوصفها أبطالاً، بغض النظر تمامًا عن الأمم أو الحقائق التاريخية التي تمثلها.

إن الاستخدام الأكثر إتقانًا لهذه التقنية التخيلية إنما يكون في المصادر الكلاسيكية إذ يرد ذكر مواز جيد لإسرءيل وأبنائه الاثني عشر، الذين يمثلون الأمة وقبائلها، لدى ديودور الصقلي. فالبطل أيولوس له اثنا عشر ابنًا هم المؤسسون السلفيون للمدن الأسطورية الاثنتي عشرة لآيوليا الأقدم عهدًا. لدى بندار نقرأ قصة حول رجل يدعى أوبوس وقد تبناه لوكروس يمضي إلى تأسيس مدينة أوبوس في منطقة لوكريس. إن السفر في هذه القصص يمتلك في العادة وظيفة تخييلية (سردية) محضة دون ارتباط معلوم بالأحداث التاريخية. يفر إيتولوس من بيلوبونسُس بسبب جريمة قتل. ثم يستقر على الشاطئ الشمالي لخليج كورينث، وهي المنطقة التي أطلق عليها اسم إيتوليا، وكانت تضم مدينتين كبيرتين تحملان اسمي ابني إيتولوس وهما: بلورون وكاليدون. في بعض الأحيان يقوم الأبطال بمغامرات. هكذا هي قصة داناوس وابنه آيغبتوس. كان لآيغبتوس (جد المصريين) خمسون ابنًا أرادوا الزواج من البنات الخمسين لداناوس، والد الدانوي، وهم شعب قديم من شعوب بحر إيجه. لمنع ذلك أرسل داناوس بناته موثقات على متن سفينة ذات خمسين مجذافًا إلى أرغوس. فلحق بهن الأبناء وقتل الجميع ما عدا واحدًا. إنه لا يطلق عليه اسم أرغوس فحسب، بل يصبح ملكًا على أرغوس.

التنويع الجاري على السلف ذي الاسم (الإبونيمي) يكون في الأب المؤسس. ففي التراثات اللاتينية، كان تجوال آينياس، مثل تجوال إبراهيم، متلائمًا بشكل جيد مع بناء سلاسل الأنساب وخلق الأساطير الجغرافية الصغيرة. وآينياس، مثل إبراهيم، الأب لأمم عديدة مع أنه نفسه ليس اسمًا (إيبونيميًا) لأي منها، كان المؤسس الأسطوري للمستوطنات في ثراقيه وديلوس وأركاديا، وجزيرتي كيثيرا وزاكينثوس ومناطق في إيطاليا الجنوبية وصقلية وقرطاج وميسينوم ولاتيوم. الدافع لمعظم هذه الأنساب وقصص التجوال هو تفسير أصل مختلف الجماعات المشار إليها. فالأشخاص المرتبطون بروابط النسب هم مقاطعات وأمم ومدن ومحميات وذريات وحرف ومهن وجبال وينابيع وبحيرات وأنهار مشخصة. هذا النوع من السلف التخيلي هو في تآلف مع أنظمة النسب والحماية بسبب استخدامها المتكرر لمجازات العائلة

في وصف أنفسها. ربما كان هذا يفسر جيدًا غزارة تلك المادة في الكتاب نظرًا لأن نظام الوصاية كان قائمًا في كل أنحاء فلسطين وفي كل أنحاء العالم المتوسطي. فالأسماء مترابطة كآباء أو أمهات أو أبناء أو بنات. كانت القصص والأساطير تملأ الفراغ في علم الأنساب. بالتأكيد إن الغالبية الكبيرة من الأسماء في سفر التكوين تتبع نوعًا أو آخر من هذا النمط، بدءًا من الجدول الكبير للأمم، حيث يمثل حام وسام ويافث جغرافية إفريقية وآسيا وأوروبا في الإصحاح العاشر من سفر التكوين وإنتهاء بكل واحد من الشخصيات المركزية لمعظم حكايات السفر المجمَّعة.

5) إسرءيل الكتابية خيالاً

إن إسرءيل الكتابية، كعنصر من عناصر التراث والقصة، مثل إسرءيل قصص التذمر في القفر، أو شعب قصص سفر الملوك الثاني الذين هم كافرون مثلما أن ملوكهم كافرون، أو إسرءيل الضائعة، التي هي موضوعة خطبة نبوئية في سفري إشعيا وعاموس، إنما هي اختلاق لاهوتي وأدبي. هذه الإسرءيل هي ما دعوتها (إسرءيل القديمة). إنها تقدم بوصفها النقيض القطبي ل(إسرءيل جديدة) لاهوتية وأدبية بالقدر نفسه، الذي هو، على سبيل المثال، الصوتِ الضمني لسفر الأخبار الثاني، وسفر المزامير، وميثاق دمشق والأناجيل.

إن النقاش حول الصفة التخيلية للحكايات الكتابية، وخصوصًا نقاش هذا الفصل حول كيف تشير مثل هذه القصص إلى عالم تاريخي إنما هو أساسي لقضية الكتاب وعلاقته بالماضي. هذه الإسرءيل تقف في تباين حاد مع إسرءيل التي نعرفها من النصوص القديمة ومن العمل الآثاري الميداني. بالطبع، إن إسرءيل قصة يعقوب الذي تصارع مع الرب والذي كان الأب لاثني عشر ولدًا، أصبحوا جميعًا بدورهم آباء قبائل إسرءيل الاثنتي عشرة، إنما هو شخصية (من وحي) الخيال، قائمة على الوجود المزعوم لإسرءيل بأسباطها الاثني عشر. وقليل من الباحثين الكتابيين يشكون اليوم في ذلك. هذه الشخصيات (الإبونيمية) للقصة تمتلك حياة من تلقاء ذاتها، بعيدًا تمامًا عن أي ماضٍ حقيقي أو مزعوم. فصراع أوديسيوس مع سيكلوبس لا حاجة به لأن

تكـون له أي علاقـة بمـاض معـروف، وهـو يكاد يعطينا سببًا للاعتقاد بوجود سـيكلوبس في ماضـي بحـر إيجـه. وبالشكل ذاته، لا حاجة لأسباط إسرءيل لأن يكونـوا اثـنتي عشـرة سـبطًا في الواقع. والأكثر من هذا، أن الأسماء في كل من الـتاريخ والـتراث لها عمـر طويـل جدًا. فهي تتغير على مر الزمن ويمكن أن تمتلك تشكيلة من الإشارات (الدلالات) الحقيقية. إن عنوان هذه الفقرة، الذي يؤكـد الصـفة التخيلـية لإسـرءيل الكتاب، يشير ليس فقط إلى مجرد استخدام الكـتاب ل(الأيبونـيم) بـل إلى الطـريقة الـتي اختلق بها الكتاب ماضيًا كاملاً لأجـل (إسـرءيل القديمـة). لقـد بـني هـذا الخـيال مـن التراثـات والقصـص والمـوروث الأسـطوري مـن ماضـي فلسـطين. إن بعض مصادر تلك (المعرفة) قديم جدًا، ومن المفيد إلقاء نظرة على تغيرات هذه المعرفة على مر الزمن.

يعـود اسم (إسرءيل) في التاريخ إلى القرن الثالث قبل الميلاد على الأقل. فقد كان ذات مرة اسم شعب كنعان (فلسطين الغربية) الذي يقال إنه قد دُمّر على يد الجـيش المصـري بقـيادة الفـرعون مرنفـتاح. عـلى كل، إن الإشارة إلى (إسرءيل) بوصـفها القـرين لكـنعان في نقـش مصـري قديـم يكاد يكون الدليل ذاته على الوجـود الـتاريخي لإسـرءيل الكـتاب. هـذا النص لا يصف سوى أقدم استعمال معروف للاسم. إنه لا يشير إلى (إسرءيل) التي نعرفها من العهد الآشوري والتي يرد ذكرها في النصوص الآشورية والفلسطينية. كانت تلك الإسرءيل دولة إقليمية صغيرة تسيطر على المرتفعات الواقعة شمال أورشليم (القدس) وظهرت لأول مرة بعـد مرنفـتاح بقرون. بغض النظر عن الصعوبة الواضحة التي يحكي بها الرقيم المصـري أن (بـذرة إسـرءيل) قد دمرت و«لم تبق» فإن ذلك لا ينطبق على إسرءيل المـرتفعات أو أي إسـرءيل ‹كتابـية›. إذا كـان رقـيم مرنفـتاح يعبر عن أي تاريخ 'واقعـي' فإننا لا نعرف شيئًا من ذلك من الكتاب. عندما يغادر بنو إسرءيل مصر في قصـة الخـروج، يكونـون أمـة عظـيمة تهدد مصر ذاتها. من المستبعد أن تكون إسـرءيل هـذه هـي الـتي 'أبـاد' الفرعون مرنفتاح أولادها. في سفر يشوع فإن هذا الشـعب يقف في مواجهة الكنعانيين ويقوم بغزو كل (أرض كنعان) وفي قصص سـفر القضاة وسفر صموئيل الأول، يتغلب على فلسطيي السهل الساحلي. وفي سفري صموئيل الثاني والملوك الأول، تسيطر إسرءيل الكتابية على مجمل المشرق

الجنوبي الواقع بين مصر والفرات، وهي المنطقة التي تحتفظ بها إسرءيل، بمساعدة يهـوذا، حـتى قصـة تدميرها في الإصحاح (17) من سفر الملوك الثاني. خارج هذه الحكايـة في سـفر الـتكوين حـتى سـفر الملوك الثاني والأسفار المرتبطة بها والتي تحمـل أسمـاء الأنبـياء، فـإن الاسـم إسرءيل يكون ثابتًا من ثوابت الأدب الكتابي وخصوصًا في هيئة (بني إسرءيل) مع إشارة إما إلى المحميتين، في أورشليم والسامرة، أو إلى جماعـات لاحقـة من اليهود، والسامريين والجليليين والأدوميين والمسيحيين والجماعات الدينية الأخرى التي تفهم نفسها بالمجاز اللاهوتي لِ(إسرءيل الجديدة).

مـن غـير المفاجئ أن نلقى صعوبة في تحديد هوية أي من هذه الإسرءيلات الكتابـية والمرتـبطة كتابـيًا بشـعوب أو أمـم تاريخـية محـددة. ثمة عدد من أسماء 'شـعوب' تظهـر لأول مـرة في نصـوص العصـر البرونـزي. هذه الأسماء أيضًا تـتخذ تشـكيلة مـن المعـاني عـلى مر القرون. على سبيل المثال، مع أن اسم ' العـبرانية' الـذي يطلـق عـلى لغة الكتاب، ينتمي إلى فترة تشكله، فإن الاسم (عـبرانيون) المسـتخدم كاسـم يدل على شعب، يعود إلى أبعد من ذلك بكثير ليشير إلى فئة أو نوع الشخص. تظهر مصطلحات رويت في نصوص سومرية، وآشـورية- بابلـية ومصـرية في أشـكال (سرء. غـاز) وخـافيرو وعـافيرو. هـذه المصـطلحات تـدل عـلى أفـراد وجماعـات لم يكونـوا مقـبولين ضـمن البـنى السياسـية المقـبولة لتحالفات وولاءات الحماية التي كانت تحكم المجتمع. هؤلاء 'العـبرانيون' كانوا 'خارجين على القانون' أدبيًا ورمزيًا، بشكل متطابق إلى حد كـبير مـع شخصيات أسطورية في القصة، مثل داود في سفري صموئيل الأول والـثاني، أو مثل إبراهيم في سفر التكوين الإصحاحين (12 و14) حيث يطلق عليهما اسم 'العبرانيون'.

تظهـر كـلمة: 'أمـوري' لـلمرة الأولى في النصـوص المسـمارية على شكل أمورو إنها تستخدم، قبل ذلك في أواخر العصر البرونـزي المبكر، للإشارة إلى الاتجـاه الجغـرافي، كمـا في المـناطق الـ(أمـورّو) أي (الغربية). إنها، كاسم، تدل بشـكل عـام بالأحـرى عـلى شـعبٍ (مـنحدر مـن) هـذه المـنطقة، في العصر الـبرونـزي المـتأخر، وتظهـر كاسـم لمـنطقة سورية. ثمة اسم آخر يشبهه صوتيًا ولكـنه لا يمـت إلـيه بصـلة، هو (عمو) وهي كلمة تدل أصلاً على عصا رمي

البومرانغ المستعملة سلاحًا من قبل هؤلاء الناس، يستخدم في نصوص مصرية مبكرة للدلالة عمومًا على شعب اسية، وخصوصًا إلى الساميين والجماعات المرتبطة بهم حضاريًا التي كانت تقطن مناطق الصحراء والدلتا المصرية. وفي الكتاب، يستخدم 'عموري' كشكل مختلف من مصطلح 'كنعاني' كاسم يطلق على السكان الأصليين لفلسطين.

ربما كان مصطلح (فلسطي) يمتلك أغنى تشكيلة من الاستعمالات: على مدى أكثر من (3000) سنة، حتى الآن. إنه يظهر لأول مرة بالشكل: (فلست/فلسط) في نصوص مصرية تعود للقرن الثالث عشر قبل الميلاد، حيث يستخدم كاسم لشعب، ويدل على واحدة من بضع جماعات من المهاجرين من بحر إيجه، أو ربما من أناضوليا (الأناضول) الساحلية. استقروا على امتداد الساحل الجنوبي لفلسطين وهاجموا الدلتا. إنهم يستقرون بشكل نهائي ويتم استيعابهم داخل الأراضي المصرية، بما فيها ساحل فلسطين. في العهد الآشوري، ويظهر الاسم، بالشكل 'فلشتو' في النصوص المسمارية ويدل على منطقة جغرافية تغطي معظم فلسطين الجنوبية. في كتابات هيرودت، المؤلف الإغريقي في القرن السادس قبل الميلاد، فإن (فلسطين) هو الاسم الجغرافي الذي يطلق على كل سورية الجنوبية.

يبدو هذا أيضًا أنه هو المعنى الذي استخدمه الرومان بعد ذلك بقرون. فقد استخدم الباحثون الأوروبيون مصطلح فلسطين منذ القرن السادس على الأقل كثيرًا بالطريقة الرومانية. وبعد الحرب العالمية الأولى، استخدمته حكومة الانتداب البريطاني، إضافة إلى اليهود والمسلمين والمسيحيين الذين يعيشون في المنطقة. وبشكل متزايد صار يدل على المنطقة الواقعة إلى الغرب من نهر الأردن. منذ (1948 م) وخصوصًا منذ حرب (1967 م) استخدم مصطلح فلسطين للدلالة على الأراضي التي لم تكن جزءًا من دولة إسرائيل. على كل، لقد استمرت الأبحاث التاريخية والكتابية عمومًا في استخدام المصطلح كما كان يستخدم في عهد الانتداب البريطاني، للدلالة على كامل منطقة جنوب نهر الليطاني والجبال اللبنانية إلى غزة وسيناء في الجنوب ومن البحر المتوسط إلى عبر الأردن المنفتح على صحراء شبه الجزيرة العربية في

الشرق. إن صفة "فلسطيني" الدالة على شعب، صارت تستعمل بشكل متزايد للدلالة على السكان الأصليين لهذه المنطقة الأكبر من غير اليهود، وقد بدأت تتخذ دلالات إثنية حصرًا. وفقًا للمعارف الكتابية، فإن الفلسطيين كانوا قبل الإبراهيمين سكان الساحل الجنوبي والساحل حيث يظهرون بشكل متكرر في قصص من سفر التكوين إلى سفر صموئيل الثاني. يقال إنهم جاؤوا أصلاً من كفتور (كريت) وإنهم بنوا المدن والممالك في أماكن مثل جرار وغزة وعسقلان وعقرون.

ويساء استخدام مصطلح (كنعاني) من قبل معظم المشتغلين بعلم الآثار ودراسات الشرق الأدنى القديم اليوم، وذلك بفضل الممارسة الآثارية الإسرئيلية المتمثلة في تعريف العصر البرونزي بوصفه 'عهدًا كنعانيًا' إذ يستخدمه الآثاريون الكتابيون كما لو أنه يشير إلى حقيقة إثنية ومترابطة حضاريًا. لسوء الحظ، أن ذلك لا ينطبق على أي واقع تاريخي معروف. فليس المصطلح (كنعان) في الأصل اسمًا جغرافيًا، وهو ليس محددًا خصوصًا لهوية، أو معرفًا تاريخيًا بل إنه مجهول كاسم لشعب في هذا التاريخ المبكر. إن له علاقة بسورية الساحلية وفينيقيا أكثر مما له علاقة بمنخفضات فلسطين، ولا ينطبق على مدن فلسطين الكبرى حتى في الكتاب. إن الحدود الواضحة التي يرسمها استخدام مصطلحي 'كنعاني' و'إسرءيلي' هي غير مسوغة كليًا إذ يظهر 'كنعان' على رقيم مرنفتاح وقد ارتبط بـ'إسرءيل' بصفته قرينًا له. إنهما الأبوان المجازيان لثلاثة مدن دمَّرها الجيش المصري. الجماعة التاريخية الوحيدة المعروف عنها أنها تشير إلى نفسها ككنعانيين هم تجار شمال إفريقية اليهود في القرن الرابع قبل الميلاد. وكان ثمة جدل أيضًا بأن اسم 'كنعاني' يستخدم في الكتاب كمصطلح أدبي وتخيلي مغاير لإسرءيل الكتابية. إنه مصطلح سلبي لأجل أولئك الذين يعملون دون آلهة أجنبية، وخصوصًا بعل. ففي قصص سفر التكوين إلى سفر يشوع، كثيرًا ما يمارس الكنعانيون الدور الذي يلعبه الفلسطييون في سفر القضاة وسفري صموئيل، والدور الذي تلعبه إسرءيل نفسها غالبًا في سفر الملوك، أي، كمصطلح شامل لأعداء يَهْوَه.

يعكس تطور التراث الكتابي السيرورة التكوينية التي تم بها اختلاق أسماء مثل (إسرءيل) ونظائره في قصص الكتاب من شظايا التراثات الشعبية

والأدبـية الفلسـطينية الـتي نجـت من التمزقات السياسية والتاريخية للعهدين الآشـوري والـبابلي الجديـد. إن تشـكل الحكايـة الكتابـية هـو السيرورة التي خلقـت إسـرءيل الـتي نعـرف. فقـد كانـت جذورهـا المـبكرة موجودة في عهد السيطرة الآشورية على فلسطين، لكن مفهوم إسرءيل الذي نعرفه من التراث ظهـر لأول مـرة في أثـناء العهـد الفارسي المتأخر أو الهلنستي المتأخر، ولم يطور بشكل كامل قبل زمن المكابيين. بعد تدميري السامرة وأورشليم بوقت طويل، في أثـناء إعـادة البـناء التدريجـية لأراضـي بلاد فارس المفتوحة من قبل الفرس وأخلافهـم الهلنستيين، قدمت إسرءيل التراث نفسها إلى التاريخ، مثل العنقاء، خصوصًـا في شـكل (إسـرءيل المنبعـثة من الموت). لقد تم ردُّ الجوهر والدلالة الحقيقيين لإسرءيل، ومجدها المستقبلي ضمنًا، إلى حكايات الآباء، وقصص القفر وقصص القضاة، والأساطير الكبيرة حول العصر الذهبي للمملكة المتحدة. إن العواطـف المثالـية للمسـيحانية البدئـية المستقبلية تطن في كل مكان من هذا الـتراث بالتأكيد المتكرر على الشعب الواحد والآله الواحد. هذا الآله، الملك الحقـيقي الوحـيد لإسرءيل جديدة في النهاية، هو الذي يتم تصوره بأنه سيعود ذات يوم ليحكم هذه البقية المختارة من عرشه في هيكل أورشليم. هذا الواقع الغنائي الرعوي للتقوى هو إسرءيل التراث.

الفصل الرابع

خرافات الأصول

1) قصص أصل البشرية

مع أن قصة الخلق في الإصحاح الأول من سفر التكوين قد تبدو لنا ساذجة جـدًا، فإنها لا تزال تعكس بشكل أمين العالم الذي يعرفه البشر بالتجربة. إن الـنور والـتراب والهـواء والماء، العناصر الأربعة الأساسية لقصة الخلق تنطبق عـلى توقعـات العناصـر التقلـيدية في الفلسـفة الهلنستية، أي التراب والهواء والـنار والماء. إنها تنطبق أيضًا على التجربة إذ يوجد النور الأكبر لحكم النهار والـنور الأصـغر لحكـم الليل. هذان النوران والنجوم هي الأساس لتقويماتنا. إنها تخبرنا متى نأخذ عُطَلِنا. التراب والهواء والماء هي المظاهر الأساسية الثلاثة للعـالم الـذي نعـرفه بالـتجربة. وهي منفصلة كلٌ عن الآخر، وكل واحد منها يمكـن وصـفه تمامًـا بأنـه يمـتلك أشـكال الحياة الخاصة به: الحيوانات والأسماك والطـيور. والـتراب يسـمح للنـباتات والأشجار من كل الأنواع بالنمو بما في ذلك تلك التي تعطينا الغذاء وبعضها يكون جميلاً. فمن سوى الحَرفي ينكر أن الأرض تلد الحيوانات كما يفعل البحر لمخلوقاته؟ إن صورتي السماء بوصفها حاجـزًا يرد الماء عاليًا فوقنا، والأرض المحاطة بالبحر والعائمة عليه، هما مجازان نشـأا من ملاحظة المطر والعواصف من ناحية أولى، والينابيع والآبار والأنهار من ناحية أخرى.

عـندما يصـل الأمر إلى البشر، فمن الصعب أن يكون الشاعر الذي كتب قصـة الخلـق في سـفر التكوين هو الشخص الأول الذي تخيل البشر فريدين ولهـم قـيمة خاصـة. فقلة من البشر تتجنّب هذا التصور. ولم يكن راوي قصة الجنة هو أول من قدم الحالة بطريقة مختلفة: كيف كان شكل الناس؟ كانوا مثل الآلهـة، مخلوقـين، كما في سفر التكوين (5: 1) على صورة الرب. ليس عبثًا أن الـنقاد القدمـاء وصـفوا البشـر بشـكل سـاخر عـلى أنهـم (آلهـة ذات أقدام صلصـالية). كانوا ذكورًا وإناثًا، مثل آلهة وإلهات كل معابد الدنيا. كانوا يبدون مثلما تبدو الآلهة في المعابد تمامًا. إن احتمال أن الشاعر ابتسم عندما نطق بهذا المجـاز، أو أنه لم يكن بإمكانه تجنب التفكير في تعليق إرميا الكلبي إلا بصعوبة بأن أفضل ما يمكن للمرء قوله عن هذه الآلهة هو أنها من صنع بشر أذكياء، لا يشكل سببًا لرفض التصور أو فكاهة المجاز. لا ينبغي علينا بعد الآن أن نرفض الاقـتراح المقـابل لقصة الجنة القائل بأن الحيوانات والبشر على حد سواء قد جـاءوا مـن الأرض وأن الحياة هي المقدسة، والحكمة، وليس البشر تحديدًا. فلا الحـياة ولا الحكمـة تم امـتلاكهما كليًا من قبل البشر. ولا تدوم أي منهما لهم. الحياة لا تدوم للبشر إلا لوقت قصير، كما لو كانت زائرًا، ومن الصعب دائمًا التمسك بالاعتقاد بأن البشر امتلكوا الحكمة بشكل حقيقي. وإذا وُجدت هنا وهـناك، بمحـض المصـادفة، فإنـنا مـع ذلك نسميها 'وحيًا'. ومن الأمور الأكثر بعـدًا عـن اللـياقة بالنسـبة إلى علماء اللاهوت أن يتشاحنوا طويلاً حول من الـذي خُلـق أولاً، الـرجل أم المـرأة، وأيهمـا جلـب الخطيـئة إلى العـالم. فكلا الفرضـيتين تشـوهان قصـة سـفر التكوين التي تشملنا جميعًا في كل زوج من أزواج الجـنة: في آدم بوصـفه المصـدر (الأرضـي) ل(آدميتنا) <ءدمه/ ءدم> وفي حواء بوصفها «أم كل حي» <حوه> تصور القصة بشكل حي الاغترابات التي (تعتـبر) أساسـية لكونـنا بشـرًا: اغـتراب النساء عن الرجال الذين يحبونهن، واغترابـنا نحـن جمـيعًا عن الأرض التي ولدنا منها. وليس بمقدورنا أن نأمل في إنكـار التناقضـات السـاخرة، الـتي تخجلـنا بهـا القصتان. يجب أن نفكر بهذا المـنظور إلى البشر مع التأثير الكامل للسخرية المأساوية لسفر التكوين (1: 26). فالرب قد خلق العالم خيرًا كما رآه هو. ثم خلق البشر على شاكلته تمامًا.

هل تتحدث قصة الجنة عن الكائنات البشرية التاريخية الأولى؟ هل تصرح بأن مثل هذه الكائنات الأولى شبه البشرية الأولى قد عاشت في جنة الفردوس في بدايـة الدهر؟ هل مجمل الكون الذي نشأ على مدى ستة أيام، والذي يحفل بالطبقات (الجيولوجية) والمستحاثات هو لاختبار إيماننا؟ أم هل علينا أن نختلق السـيناريوهات حـول كـيف يمكن لسبعة أيام أن تكون بشكل ما شهادة الرب عـن سـبعة دهـور مكونـة من ملايين السنين؟ هل هذه القصة الأخاذة، الهشة، مهـددة فعلاً بأي رغبة حديثة في قراءة (الجيولوجية) و(الأنثروبولوجية) بذكاء؟ هـل نحـن محكومـون في كل جيل بأن نجادل من جديد بأن معرفتنا عصور العالم القديمة العظيمة وسيرورة تطور الحياة في الماضي تناقض الكتاب أو لا تناقضه؟ بالتأكيد لا.

كان مؤلفو النصوص الكتابية يعرفون القليل النفيس حول الماضي المباشر القريـب، ويكـادون لا يعـرفون شيئًا حول الماضي البعيد. فلم يمتلكوا نظارات سـحرية أو أي معـرفة خاصـة. لكـنهم كـانوا شـعراء جـيدين ورواة قصـص ماهـرين. كـان لاهوتهـم مغامـرًا وفي بعض الأوقات شجاعًا، مع أن فلسفتهم كانت غير استثنائية. بتحديداتها الخاصة، تأخذنا قصصهم، ليس إلى الوراء إلى بدايـة الـزمن، بـل إلى زمن تخيلي، زمن أسطوري، قبل أن يكون العالم على ما هو عليه. هذا الزمن مغلق ضمن الفضاء المتعالي لأرض قدم الأسطورية، التي تشـبه النارنيـا يدخـل عالمنا فيها في تماس مع المتعالي. هنا ولد عالمنا في القصة، ومن (قدم) تبدأ الحكاية.

لا تـبدأ قصة الجنة بالرجل الأول، (آدم). إنها تبدأ بالبشرية، التي تُشخَّص كفـرد. هـذا مـا تعنـيه كلمة «آدم» العبرانية: لا ذكر، لا أنثى، ذلك أنهما يأتيان لاحقًـا في هـذه القصـة. فمـاذا يعني أن تكون كائنًا بشريًا؟ حسنًا، فهذه ليست قصـة قديمة. إنها تنحدر من زمن كان فيه معظم الناس مزارعين، وكان الجميع، كمـا هي الحال في يومنا، يعيشون بفضل المزارعين. والمزارعون بالطبع يعيشون مـن الأرض. وهكـذا تخبرنا قصتنا أن هذا الإنسان <ءدم> قد شُكِّل من قطعة مـن الأرض <أدمـه> العـبرانية. وتسـير القصـة عـلى هذه التورية عن 'آدم' و'أدمـه'. نـبدأ مـع الـتراب الـذي خُلقنا منه، تمامًا كما نعود إلى التراب عندما

نمـوت. هـذا يفصـح عـن جوهـر الكيـنونة البشـرية ضمن عالم من المجاز. إن السـبب في أن الـرب قـد خلـق الكـائن البشـري هـو أولاً لـيكون بسـتانيَّه، فالبسـتان (الجـنة) كان يحتاج إليه. فيما بعد في القصة، عندما يحوّل الإنسان إلى آدم وحـواء، يصـبح آدم المزارع، الذي يخوض معركته الخاسرة مع الأرض طوال حـياته، مغـرَّبًا عمـا جعلـه على ما هو عليه. هذا الإحباط، كما نعرف جميعًا، لا ينـتهي. لـيس عـلى المـرء أن يحضر جنازات أكثر مما ينبغي لكي يفهم الانتقال النهائي للإنسانية إلى تلك المصالحة السلمية مع جوهرها. من الناحية العاطفية القصة فيها تعبير وتفهم للمشاعر.

إن قصة الجنة (البستان) ليست أقل بخلاً في فكاهتها عندما تناقش ما الذي يعنـيه أن تكـون امـرأة. فالسـجالات حـول مساواة النساء وأوصاف الاضطهاد الـذي يخلقـه خضوعهن لرجال السلطة والثروة لم تبدأ مع المناديات بمنح المرأة حق الاقتراع. بالتأكيد إن هذا الراوي يحتاج إلى الاعتراف به كواحد من أوائل هـذه الأصـوات. إن سياسـة الاغـتراب الجنسـي لـلحكاية تبدأ بحقيقة بسيطة خبرناها جميعًا بوصفها إحدى أكثر الجوانب إيلامًا من الكينونة البشرية: «وقال يَهْـوَه لـيس جـيدًا أن يكـون آدم وحـيدًا». فيَهْوَه، الذي كان أول من لاحظ من بيننا، يقرر أن يخلق مخلوقًا حيًا ثانيًا لكي يكون 'معينًا ونظيرًا' لإنسانه. إنه يأمل مـن ذلـك في التغلب على مشكلة (الوحدة). المهمة التي تعهد بها القصة إلى يَهْـوَه لصنع مخلوق يشبه تمامًا المخلوق الأول. ثمة طريقتان بسيطتان لفعل ذلك، كـان يعـرفهما كـل قروي قديم. الأولى: هي طريقة الخَزَّاف. تبدو المهمة سهلة: اسـتعمال المـواد ذاتهـا والعمل بالطريقة ذاتها. وهكذا يأخذ يَهْوَه الآله مزيدًا مـن التراب ويشكّل مخلوقًا آخر. يجيء به إلى الإنسان. في هذه الحادثة الصغيرة، يصـبح إلـه القصـة ضـحية لحس الفكاهة لدى الراوي، ويجبر على لعب دور المغفَّـل حـتى نهايـة المشـهد. ثمـة خطأ ما! لا يفي بالمطلوب. ومرة تلو الأخرى، يشـكل الخـالق مخلوقـا تلو الآخر. وفي كل مرة يجلبه إلى الشخص الذي خلقه أصـلاً. وفي كـل مرة، يكون الشخص غير راض. فما يجلبه الآله ليس صحيحًا تمامًـا: لـيس نظيره تمامًا. يمكننا أن نتخيل سماع شكاويه للرب الدائم المساعدة: 'لا، هـذا حصـان. هـذه بقرة، هذه قطة'! إن أيًا منهم لا يشبه الشخص تمامًا. إن

أيًا منهم ليس المخلوق الذي يتغلب على الوحدة. تلك هي الكيفية التي خُلِقت بها كل حيوانات الأرض وكل طيور السماء، مع أن الخالق كان مرتبكًا.

عندئذ يجرب يَهْوَه الرب طريقة ثانية، طريقة البستاني، فيقوم بأول استنساخ في العالم. إذا أردت فعلاً الحصول على نبات ثان مشابه من كل النواحي للأول، فإن أفضل طريقة هي أن تستعمل جزءًا من النبات الذي لديك. والشيء نفسه يسري على البشر: الشبه من الشبه! تسير القصة بسرعة أملاً في إقفال المشهد بقصيدة غنائية مقفاة مشهورة قديمة حول العائلات والحماية. يقوم الآله بتنويم الإنسان، يأخذ أحد أضلاعه ويشكله على هيئة امرأة. يجلبها إلى ما تسميه القصة الآن (الرجل). وعلى الفور، ودون أدنى جهد لإخفاء الرجل سخطه من الآله، ينشد: «هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي» (التكوين 2: 23). ويختتم القصة باستشهاد آخر من مثل غامض حول الزواج.

مع تحول الشخص إلى ذكر وأنثى، مع الاعتراف بالمرأة رفيقة حقيقية مساوية لزوجها، فإن القصة لا تنتهي. فتلك ليست على الإطلاق الطريقة التي يوجد بها العالم الواقعي. كلنا نعرف ذلك. إنه، مع كل شيء، عالم قاسٍ إلى حد ما نعيش فيه نحن وجمهور القصة. إن قصة الجنة سببية. حكاية خياليّة تصور منظورًا للواقع يساعدنا على فهم حقيقة الأشياء، والحقيقة هنا حول الكينونة البشرية. ليست قصة الجنة حول مكان رومانسي للفردوس حيث لا أحد يجوع، ولا أحد يعاني، ولا أحد يموت. بل على النقيض تمامًا، هدفها القصصي هو العالم الواقعي الذي نعيش فيه، حيث الجوع والألم والموت أمور مألوفة، وحيث كل واحد منها، لسوء الحظ لا ينجح في تعريفنا بوصفنا بشرًا. لا تتحدث القصة حول التاريخ. إنها تتحدث حول حقائق الحياة الإنسانية، وكيف تدرك من خلال جوعنا، وألمنا وميتاتنا.

تلك القصة طامحة جدًا. فمع أن قصص الجنة أو (الفردوس) غالبًا ما تفسر على أنها قصة (الخطيئة الأصلية) وقصة الصراع بين الشر والخير، بين الشيطان والرب، فإنها في الحقيقة لا تدور حول هذه الأشياء مطلقًا. إنها أكثر حذاقة وأكثر هشاشة. إن يَهْوَه والحية الناطقة هما شخصيتان في القصة: هما ما

تقولانـه ومـا تفعلانه هناك. فيَهْوَه يعكس عالم الآله، لكن الحية ليست شريرة، إنهـا محـض حـية تـتحدث بمودة وتعرف ما يجري بشكل فعلي في القصة. إنها تسـاعد الـناس في الحصـول على المعرفة القليلة التي بحوزتنا. مهما تكن قيمة تلـك المعـرفة، فـإن الحـية تُعاقَـب بسـبب جهودها. إنها تُغَرّبُ إلى الأبد، كما الثعابين الحقيقية، عن أولئك الذين سوف تصادقهم.

تُرسـم القصة بجرّات سريعة وألوان واضحة. فأن يكون الإنسان إنسانًا هو أولاً وقـبل كـل شـيء أن يكـون لا شـيئ في ذاته. وحده الآله هو الذي يمتلك القـيمة الدائمـة. وأن تكـون حـيًا هو أن تشترك في الآله. إن الرب يأخذ هذه القطعـة الـتافهة مـن الصلصال وينفخ فيها، وهكذا تصبح كائنًا حيًا. أن تموت هـو أن تعـود إلى جوهرك. فالبشر ليسوا آلهة، وراوي القصة وجمهورها يعرفون ذلـك. يمكـن للمرء أن يستخدم الشعر حول روح الرب ونَفَسه، لكن ذلك لا يـبقى. فالبشـر لا يـنجحون. إنهـم لا يدومـون. والكائـنات البشرية تموت. ثمة ازدواجـية لهـذا المجاز يتم استكشافها في موضوعة الحكمة. فالبشر ليسوا أذكياء بشـكل طبيعي. إن قصتنا تفهم ذلك جيدًا. فثنائي قصة الجنة، وقد أكلا الثمرة لكي يحققا الحكمة، لا يعرفان سوى أنهما عاريان.

تـبدأ القصـة بمشهد، هزلي وساخر. فالآله يخبر الشخص أن الجنة بكاملها هـي تحـت تصرفه. مع ذلك ثمة مطلب صغير: لا تأكل أي ثمرة من ثمار «شجرة معـرفة الخـير والشـر، لأنهـا سـتقتلك»! من المهم أن نتذكر أن الناس في هذه القصـة ليسـوا أذكياء جدًا بعد. فهم ما يزالون لا يعرفون أنهم عراة. لذلك لا يعترفون بهذه الفكرة الغريبة، تلك الأداة للقمع، فكرة أن المعرفة خطيرة وأنها يمكن أن تقتل من يحوزها. مع ذلك، يمكن أن يتأكد المرء من أن ليس هناك من جمهـور سـيفوته هذا الصدى المؤكَّد لعالم الواقع. ولا تُبدَّد نعمة جهل البشرية إلا عـندما تدخـل الحـية الـناطقة بشكل ودي القصة. وخلافًا للبشر، فإن الحية تفهـم. في الحقـيقة أن الأفعـى أكـثر حكمـة من أي مخلوق من مخلوقات الرب الأخرى. فعندما تحكي لها المرأة عن خطر شجرة الحكمة، فإنها تأخذ ما يحكى لها بشـكل حـرفي تمامًـا. تقـول لها إن الرب يعرف أن ذلك ليس صحيحًا. الأفعى تشـرح لهـا أنهـا في الحقـيقة إذا أكلت من هذه الثمرة، فإنها لن تُقتل. وبذلك

ستُفتح عيناها وستصبح مثل الرب، بامتلاكها الحكمة لذاتها. فشجرة الحكمة، مع كل شيء، هي شجرة الحكمة! وهكذا تنظر المرأة إلى الشجرة وتراها مرة أخرى. إنها لا ترى الشجرة الخطيرة لإنذارات الحامي الآلهي. إنها تبدو لها جذابة الآن، ترى أن من الخير لها أن تأكل لكي تكتسب المعرفة.

في هذا المشهد الذي تصنع فيه المرأة وزوجها قدرهما بيديهما، تشدد القصة على التباين الضمني والاغتراب بين الفهم البشري والحكمة الآلهية، وهي وجهة نظر مشابهة لسفر التكوين (1). فمع لعب المرأة دور كل إنسان في قصة الجنة، تستكشف هذا المنظور عندما ترى المرأة أكل الثمرة المحرمة خيرًا، لأنه سيجعلها حكيمة. عندما تصل إلى الثمرة لتأكلها، تقدمها القصة بوصفها الفيلسوف الذي ينشد الحكمة. إنها تلبس عباءة الفيلسوف الملك. إنها سليمان سفر الجامعة. فهو أيضًا قد أعطى حياته لينشد الحكمة، ليجد فقط أنه كان يطارد الريح. وفي سفر الجامعة فقط يقدم الفيلسوف مثل هذا النقد الذاتي كما يفعل راوي حكاية سفر التكوين.

تتحقق التنبوءات الحرفية للأفعى. تنفتح أعين المرأة وزوجها. صارا الآن يمتلكان الحكمة والفهم. ولكن ما هي تلك الحكمة التي يمتلكانها الآن؟ ما هي المعرفة البشرية والفهم؟ كجواب على ذلك، يقدم لنا راوي القصة سخرية ثقيلة الوطأة. إن تلخيصه للحكمة البشرية هو تلك الصفة الآلهية العظيمة التي تميزنا عن الحيوانات الأخرى، أي، بلغة الكتاب، تجعلنا أقل قليلاً من الملائكة. ما هي الحكمة؟ لا شيء أقل من معرفة أننا عراة! لا تتوقف السخرية هناك. حالما يكتشفان أنهما عاريان ينهمكان في صنع غطاء لعورتيهما من أوراق التين ليخفيا كل ما تعلماه! فكما هي الحال بالنسبة إلينا، تجعل المعرفة الزوجين خائفين: يصبحان خائفين من عريهما فيختبئان عندما يتجول يَهْوَه في الجنة.

كانت النبوءة الثانية أنهما سيصبحان مثل الآلهة. هذه أيضًا تتحقق بطريقتها الخاصة، وكما يخبرنا الرب نفسه في نهاية القصة. حتى هكذا، فإن هذه الثمرة تتحول إلى رماد في فميهما. وفي المشهد التالي، يسمع الزوجان الرب قادمًا في جولة في الجنة 'في روح النهار'. اللغة هنا، بأصدائها المرددة 'لدنيوية' العالم الكلاسيكي، تكشف عن المضامين الساخرة للفرص الإبداعية الضائعة من

خلال افتقار الزوجين، المنطوي ضمنًا على مفارقة، إلى (خوف) حقيقي من الرب. إنهما بالأحرى يثقان بفهمهما الخاص لما هو خير. بمعرفتهما البشرية للغاية، هذه، يختبئان الآن، في حين تنقلهما الروح إلى الخوف من الرب وإلى بداية الحكمة. يفسر آدم ذلك عندما سمع يَهْوَه الآله قادمًا، فاختبأ خوفًا. هذه الموضوعة تنشأ بدافع النكتة عن حُصارات العري. فلكونهما قد أخفقا في فهم (الخوف من الرب) (تحديدًا التمييز والفهم) فإنهما يستفيضان في عيش السخرية الإضافية للخوف من معرفة عريهما، أي، من وجهة نظر الفيلسوف، من معرفة جهلهما. هذا هو جوهر 'الخوف من الرب' في تراث الحكمة الكتابية.

إن موضوعات السخرية الهزلية في المشهد الذي يدور حول عري الحكمة البشرية يهيئ الجمهور لأجل مشهد التساؤل الذي يفتتح الآن. رد يَهْوَه لا ينصب على هذه القضية، وذلك أصاب الرجل بالإجفال. إنه بالأحرى يسأل: «من أخبركما أنكما عاريان؟». من الواضح تمامًا أن الرب يتحقق من أنهما لم يمتلكا الفطنة لملاحظة ذلك بنفسيهما. إنه فقط يستغل هذا الوقت القصير ليسأل ويستنزف استنتاجه الخطابي: «هل أكلتما الثمرة التي حرمت عليكما أكلها؟» إن المعاني الضمنية لهذه «الحزورة» سرعان ما ترخي توتر القصة، إن يَهْوَه يفهم جيدًا، كما كانت الحية الناطقة قد شرحت لكل واحد قبل ذاك. أن هذه الثمرة قد أعطت المعرفة.

هناك يحدث مشهد هزلي قصير، يحاول فيه الرجل والمرأة أن ينقلا اللوم إلى بصر الشاعر: من المرأة إلى الحية، ومن الرجل إلى الرب، بالجنسانية الرفيعة للبيت: «المرأة، التي أنت أعطيتني إياها . . ». عندما يعود الآله إلى تثبيت مصائر المتآمرين الثلاثة بلعناته، كما في قصة برج بابل، فإنه يُغرّب الذين تآمروا مع بعضهم بعضًا: هناك، يكون التغريب قدر لغتنا، هنا، يكمن في كراهيتنا، في جنسنا، وفي إنسانيتنا. يُحكم على المرأة أن تحب من سيهيمن عليها. ستكون مغرَّبة عن شهوتها، ولن تجلب لها تلك الشهوة سوى الألم والمخاض. بفكاهة فظة ترتد جنسانية الرجل عليه: «لأنك أصغيت إلى زوجتك . . ». إن لعنة آدم هي اللعنة التي تلخص لعنة كل إنسان. مرة أخرى يلعب المؤلف بتورية آدم وآداماه: البشرية وتراب جوهرنا. إن اغترابنا يصل إلى حد أنه يتردد صداه حتى في توقنا إلى التصالح مع موتنا. هذا هو عالم دلالات القصة.

ولكـن مـا تزال لدينا مشكلة مع حبكة القصة. هل جلب أكل ثمرة شجرة الحكمـة المـوت؟ إن آدم وحـواء يسـتمران حيين في القصة، وفي قصص أخرى قادمـة. فقصـتهما ليسـت قصة حول الفنائية. إذ تكشف فنائية البشرية، مادتها الصلصـالية، بشـكل ضـمني قـبل الآن مـنذ المشـهد الافتتاحي للقصة. تكون موضوعة الموت مرتبطة ارتباطًا مباشرًا بالحكمة. فالمجاز هو بالأحرى تعليق على افـتقار المعرفة والفهم البشريين مقارنةً بالحكمة الآلهية. إن قضية الفنائية تظل باقـية دون حـل بعـد اللعنات. إنها موضوعة المناجاة الختامية للقصة. هنا يَهْوَه الآلـه يسـأل نفسـه مـا الـذي يجـب فعلـه الآن وقد أصبح الناس «مثل الآلهة، يمـتلكون الفهـم». مـا الذي يمكن أن يحدث إذا ما وصلوا الآن إلى شجرة الحياة وعاشـوا إلى الأبـد، بعـد أن يـأكلوا تلـك الـثمرة؟ لكـي يمـنع البشـر من أن يصـبحوا آلهـة يقـوم يَهْـوَه بإخراجهم من الجنة. إنه يحرس «الطريق إلى شجرة الحـياة» بالكيروبـيم المتوحش. العودة مستحيلة، لا يمكننا أن نعاود الدخول إلى قـدم. الطـريق إلى شـجرة الحـياة مغلـق، نظـرًا لأن الوحـوش مسلحة بسيف سـحري ذي لهـب: سـيف يقطـع في كـل الاتجاهـات بـآن معًا ولا يمكن تفادي ضرباته. إن خاتمة القصة توسع الاغتراب الثلاثي للمصير الإنساني. إنه الموت الـذي سـعى إلـيه اسـتقلال البشـرية: تلك النـزوة لفعل ما يعتبره المرء خيرًا بـنظره هو، أن يكون مثل الرب، أن يختار لنفسه، أن يمتلك بنفسه معرفة ما هو خـير ومـا هو شر. إن ذلك، كما تخبرنا القصة، يخرجنا من جنة يَهْوَه، من طريق الحياة، حيث يمكن أن نكون خادميه، وأحياء.

الحـياة كحـياة الـتقوى، حـياة الخضـوع: هـذا هو طريق الحياة الذي تشرحه عقـيدة هذه القصة. الصوت الحكائي لهذه القصة ينم عن إدراك لرب التراث. فاسـتخدامه السخرية والفكاهة، علاوة على ذلك، يوحي بالتعارض الآلهي مع القـيمة الذاتـية الإنسانية. فالحكاية لا تخلو من النقد للتقوى التي تشرحها. في الحقـيقة، إن هـذا الحـس النقدي، الذي يسم كثيرًا من الحكاية الكتابية، هو ما يمـيزها بشـكل مـلحوظ للغايـة عـن الدعـاوة الدينـية. فالرب والبشرية ليسا منسجمين. إن مجمل الكتاب الذي يلي ذلك يتطور ضمن توتر هذا الخطاب.

في حـين توجـد قصـص قلـيلة في الكتاب تضاهي (مأثرة قصة) الجنة، فإن قصصًـا أقل بكثير تستخدم تقنيات تورية إعلانات المصير نفسها لشرح كيف

أن عالمنا صار إلى ما هو عليه. هذه القصص تتحدث عن الحاضر، وليس الماضي. إنها تتحدث عن العالم الواقعي لسارد القصة. مثل قصة الجنة وقصة الخلق من قبلها، لا تحكي هذه القصص لنا عما فعله الرب ذات مرة، بل بالأحرى كيف كان المؤلفون الضمنيون وجمهورهم يرون وينظرون إلى عالمهم. فتكثر التوريات والأسماء الإيحائية. كما أن المعنى العبراني لاسم آدم يعبر عن إنسانيتنا، ويردد اسم حواء صدى الكلمة الخاصة بـ(الحياة) (التكوين 3: 20) فإن اسم هابيل (من هبل 'الندى': التكوين 4: 2) يعكس هشاشة حياته، واسم حنوك (التكوين 4: 26) هو ذات الكلمة الخاصة بال'الجنس البشري' الذي يتحدر منه. يردد الاسم الإيحائي لنوح صدى هذه القصة في نكتة ساخرة. فالبشرية (تجد الراحة) (ناح) بشكل نهائي في اغترابها عن الأرض. وبابل تعكس بلبلة الأصوات التي حدثت ذات مرة داخل أسوارها، إضافة إلى الخبرة اليومية ذات الإمكانية المغربة للتواصل البشري.

وتفتتح القصص المجمّعة في السفر الأول من الكتاب بقصيدة تصف بداية العالم. في هذه القصة، تلامس الروح الآلهية العماء، وبقيامها بفصل وتمييز ما كان قبل ذاك مادة غير متمايزة، تجلب الشكل والنظام من الظلمة الخاوية. إنها تخلق عالمًا تقدمه القصيدة بوصفه عمل الرب، عالمًا يفهمه الصانع الآلهي بوصفه خيرًا. على كل، فإن القصص التالية، من قصة جنة آدم وحواء إلى حكاية بناء مدينة بابل وبرجها، تعقّد الحبكة، وذلك قبل وقت طويل من تحول العالم إلى أي شيء يمكن لأي منا أن يعترف به بوصفه تاريخًا. تلك القصص تحكي لنا عن التوق البشري إلى الحكمة وعن مخاطر المعرفة القليلة. والقصص فكاهية وساخرة. إنها تقدم في تيار من اللعب بالكلام والتوريات. إنها تنتهي بقصة شكية حول البشر الذين يعملون في تناغم وسلام، يبنون شيئًا ما لأنفسهم. سيكون مدينة عظيمة ذات برج عال كالسماء! إن المؤلف، بمرآته البابلية لأورشليم، وببرجه الذي بالكاد يحجب صهيون داود ذي الشهرة الأسطورية، يقدم لنا عالمًا من الصراع مع الرب حيث البشر ينفذون إرادتهم، ويصنعون عالمًا يرونه خيرًا. إنها حكاية تقوى، مع أنه من الصعب أن تتوقع أن يأتي الخير الكثير من خليقة تشبه بشكل متزايد العالم الذي نعيش فيه. المغزى

الأخلاقـي مـن هـذه القصـة الكاملـة مـن سـفر الـتكوين (1–11) هو حول الصراع والاغتراب. إنها مُقلقة بشكل متعمد.

2) عن الأمم والأبطال

في سـفر الـتكوين، نجـد قوائـم أسمـاء مرتبطة، ومقدِّمة، ومتوسّعة في أنواع كـثيرة مـن القصـص. وتكاد القوائم نفسها تشكل مادة قراءة مثيرة. فكثيرون الـيوم يمـرون علـيها سـريعًا عند قراءة الكتاب وكثيرون يصبرون عليها لأجل القصـص الـتي تكتنفها. من نافلة القول أن هذه القوائم تقع في صميم الخط القصصـي المركـزي. ففـي حين تتعامل قصص موسى في القفر التي تُجمع في الأسـفار الأربعـة التالـية من أسفار موسى الخمسة مع إسرءيل مثالاً، فإن سفر الـتكوين يـبدأ مـن منظور وحدة الجنس البشري. يظل منظوره دومًا أوسع من منظور إسرءيل نفسها.

إن (قائمـة الأمم) في الإصحاح العاشر من سفر التكوين وقصة برج بابل مـن الإصـحاح الحادي عشر من سفر التكوين هما قصتان متوازيتان مختلفتان. وبالـنظر لكونهما مستقلتين من الناحية المفاهيمية، فلا يمكن قراءتهما كما لو أن الإصـحاح (11) يقـع بعد الإصحاح (10). إنهما تصوران الواقع (السبي) ذاتـه. كلـتاهما تـبدأان بعالم متخيل من الوحدة البشرية. تتخذ إحداهما نقطة انطلاقها من الطوفان، مع عائلة نوح، فيما تبدأ الأخرى كشعب واحد ذي لغة واحـدة، يخرج من أرض قدم الأسطورية إلى وادي شنار. كلتاهما تعطيان وصفًا لكيفـية تطـور شـعوب الأرض الكـثيرة، كـل شـعب مع أرضه ولغته الخاصة. الإصـحاح (10) مـن سـفر الـتكوين يفعل ذلك بشجرة أنساب تصور عائلة واحـدة للجـنس البشـري. وقائمـة الأنساب تلك تقدم 'الآباء' (الإبونيميين) لـبلدان ومـدن وشـعوب العـالم القديـم: كـنعان والساميين، ترشيش ورودس، كـوش، مصـر، وسـبأ، بـابل وأكـاد، صيدا وغزة، وكثير كثير من الأمم الأخرى وأمـاكن الـتاريخ والقصـة. وهـي ترتـبهم جغرافـيًا بحسـب القارات الكبرى الثلاث المعروفة للشرق الأدنى القديم. إن سام وحام ويافث يعكسون بدورهم اسـية وإفريقـية وأوروبة. فالأسماء الجغرافية تقوم بدور شخصيات القصة. هذا

النوع من القوائم يكون ملائمًا بشكل جاهز لمجموعة موسعة وإبداعية. في ملاحظاتها التعليقية، التي تشرح أصل الشعوب الساحلية، تعيد الفلسطيين إلى كفتور، أو تضيف ملاحظة تاريخية حول زمن انتشار الكنعانيين في أرضهم، تعطينا تبصرًا في كيفية تعلّم الجغرافية القديمة. ثمة قوائم اسمية مشابهة أخرى في سفر التكوين، مثل الإصحاح الرابع، تمدنا بقصص أصل وسببيات (إتيولوجيا) الحرف والمهن. يابال، هو أبو الرعاة وساكني الخيام، في حين أن أخاه يوبال هو السلف لكل من يعزف على العود والمزمار. يلعب المركّب الثنائي توبال-قايين دور الحامي للمشتغلين بالمعادن ساكني الصحراء. ثمة قوائم أخرى، مثل أنساب إسماعيل، في الإصحاح (25) من سفر التكوين، تقتفي وتتأمل التحالفات السياسية. وثمة قوائم أخرى مع ذلك، مثل قائمة عيسو في الإصحاح (36) من سفر التكوين حول أدوم، تقدم قوائم للسلالات الحاكمة لدول العصر الحديدي.

تعطينا حكاية برج بابل رؤية مختلفة عن رؤية الإصحاح (10) من سفر التكوين: سببية أصول الأمم، وإضافة إلى كونها سببية الشقاق التناحري للجنس البشري الواحد. لا تهتم القصة إلا قليلاً بأي أمة محددة. إنها قصة تشرح كيف تمزق البشر، ولماذا يتكلمون لغات مختلفة وكما هي الحال اليوم، لماذا هم عاجزون عن لم الشمل. كما أن القصة تعزف بشكل ساخر على موضوعة غرور كل جهود الإنسانية لتعظيم اسمها.

تتابع نهاية الإصحاح (11) من سفر التكوين، التي تلي قصة برج بابل، موضوعة الخاتمة لهذه القصة. يرسم الراوي، مستخدمًا سلسلة نسب سام الطويلة، صورة جغرافية أخرى، تعطينا هذه المرة قائمة بمدن بلاد ما بين النهرين الشمالية الناطقة بالسامية، التي تختتم بعائلة إبراهيم المباشرة. إن مدينتي تل شاتوراحي (تارح) وتل ناحيري (ناحور) الآشوريتين القديمتين، ومركز حرّان التجاري الكبير لشمال بلاد ما بين النهرين تعطى أدوارًا قصصية هنا بوصفهم أشقاء أبرام. إن اسم أبرام نفسه ليس (إبيونيمًا) بل (اسم إيحائي). في سفر التكوين (17: 5) يدعى أبرام أبر-هامون، (الأب لأمم كثيرة). إن أبرام بوصفه الأب لفلسطين هو موضوعة الحبكة المركزية في

القصص المجمّعة في سفر التكوين (12–36). إنه يحكي لنا كيف أن كل شعوب فلسطين الكثيرة دخلت إلى بلادها وطورت لغاتها وأممها. فقد كان لوط الجد الأكبر لعمون وموآب عبر الأردن. وزوجة إسحق رفقة وأخوها فتوئيل، وزوجتا يعقوب ليئه وراحيل مع أخيهما لابان، كلهم يربطون إبراهيم بشكل وثيق بآرامي عبر الأردن الشمالي وسورية. ويُقدَّم أخو يعقوب، عيسو، باعتباره أبًا لأدوم وسعير. إنه يصل إبراهيم بالجنوب والجنوب الشرقي. وإسماعيل، أخو إسحق يُربط بكثير من القبائل العربية الواقعة على حافة الصحراء. ويصبح إبراهيم من خلال محظيته قطورة جدًا للجماعات العربية الأخرى من السهوب (البوادي). ويمثل يعقوب، في صراعاته مع الجميع، بما في ذلك الرب، صورة مصغرة لإسرءيل القديمة. فهو يقدَّم بوصفه أبًا لاثني عشر ولدًا، هم القبائل الأسطورية الاثنتي عشرة لإسرءيل. ويوسف هو أبو مرتفعات أفرايم ومنسّى الفلسطينية، في حين يلعب يهوذا دور (الإبونيم) للمرتفعات الجنوبية وجد داود. ليست الحقائق التاريخية هي ما يخلق سلاسل النسب. فالصلات ضمن القوائم تخلق فهمًا ذاتيًا بخصوص القرب والبعد بين الجماعات المختلفة.

ثمة استيهامات مشابهة مختلفة للهوية الذاتية تنمو مع القصص إضافة إلى سلاسل النسب. وكثير منها قصص حقيقية، لكن لا حاجة إلى أن يكون لها وجود. فالإصحاح (19) من سفر القضاة والإصحاح (34) من التكوين، مع حكاياتهما عن الاغتصابات المؤدية إلى مجازر قبيلة بنيامن ومدينة شكيم، مثالان عميقان على الجانب المظلم من فهم الذات. أما قصص إسحق في جرار (تكوين 26) من ناحية أخرى، إضافة إلى سلسلة قصص نزاع يعقوب–لابان (تكوين31) وراحيل–ليئه (تكوين 32) ويعقوب– عيسو (تكوين33) فهي روايات جيدة لنزاعات حُلّت. ويقدّم فلسطيو جرار بوصفهم شعبًا شريفًا، جديرًا بالثقة ومحبًا للسلام أقام معه كل من إبراهيم وإسحق (التكوين 20 و 26) أوثق التحالفات. ومن حثيي حبرون اشتريت أراضي دفن الأب (التكوين 23). وقد حمى مَلِك سالم إبراهيم وإخوته في السلاح من المدن حول البحر الميت (تكوين 14). حتى المصريون كانوا جيرانًا صالحين للآباء (تكوين 12

وخصوصًا قصة يوسف في سفر التكوين 37–50). وكان أليعازر دمشق وريث إبراهيم (تكوين 15). مثل هذه الإشارات إلى عالم فلسطين الأكبر يبقى مستخدمًا في أسفار الخروج ويشوع والقضاة وصموئيل والأخبار، وتوسِّع هذه التعليقات الجغرافية حول الروابط والتحالفات إلى العماليق والقنيين واليبوسيين والجبعونيين وغيرهم. ويلعب الفلسطيون، وخصوصًا الكنعانيين، من ناحية أخرى، أدوار العداء الحقود ويصبحون ممثلين للإيمان الديني الكاذب.

في معظم حكايات الكتاب، ليس الصراع صراع كره إثني، مع أنه غالبًا ما يفهم بهذه الطريقة. إن القطبية، التي يلخصها إسرءيل وكنعان، اللتان هما واقعان خياليان في الجوهر، إنما تتحدد ببنية لاهوتية ذات نزعة طائفية من سفر الخروج وانتهاء بسفر الملوك الثاني. عندما يتبع بنو إسرءيل إرادة يَهْوَه الذي يخرجهم من مصر ويقودهم إلى الأرض الموعودة، وهناك يحكمهم بوصفه ملكهم، «يجدون الملاذ فيه». إنه يهزم أعداءهم وينقذهم بمنقذين ملهمين وملوك مخلصين. بلغة التقوى اللاهوتية، تسير إسرءيل «في طريق يَهْوَه» في (طريق الصدق). ضمن هذا النموذج الإرشادي، فإن العموريين والكنعانيين والفلسطيين هم جميعًا أمثلة على (الأشرار). «إنهم يسيرون في طريق الشر». التعارض بالأبيض والأسود: طائفي ضمنيًا. من ليس معنا، فهو ضدنا. في سفر الملوك الثاني تقوم «الزوجات الأجنبيات بإفساد» سليمان أولاً ومن ثم، في تكرار لعزرا، إسرءيل ككل. المملكة الشمالية، مع ملكها الشرير يربُعام، الذي يقود شعب يَهْوَه إلى «طريق الأشرار» (طريق يربُعام). إنهم يُدمَّرون كما حدث للكنعانيين والعموريين من قبلهم. تؤجل إصلاحات الملوك الأتقياء لأورشليم وحزقيا ويوشع، مجيء (يوم الغضب) لأجل يهوذا. إن يهوذا أيضًا، مع ذلك، يجب أن يقف مدانًا بسبب غروره" لأجل تخليه عن طريق إلهه. يختتم سفر الملوك الثاني بنبذ يَهْوَه للشعب الذي خلقه هو نفسه. يدمر أورشليم حيث كان اسمه قد امتلك موطنه. القصة مأساة، وليست قطعة من الدعاوة القومية.

3) عن شعب الرب

عندما يصرح سفر الخروج (19) أن إسرءيل كان شعب يَهْوَه وأن يَهْوَه هو إله إسرءيل، فإن ذلك يعكس طريقة في النظر إلى العالم كانت شائعة جدًا في

العصور القديمة. هناك موضوعة مشابهة يتم التعبير عنها في نشيد موسى في سفر التثنية (32) تنظر إلى العالم بوصفه مقسمًا بين الآلهة والأمم. هذا النشيد يقدم إسرءيل بوصفه ميراث يَهْوَه. عندما خلق العالم كان ثمة شعوب مختلفة. كل شعب كان له لغته الخاصة وكل شعب له شكله الخاص به من التعبير الديني. والعلاقة التي وضعت بين الآلهة والبلدان هي تأمل منطقي حول السياسة الدولية.

كانت البنى القصصية ذات الفكر الديني تعتبر عالم الآلهة وعالم الشعوب بوصفهما انعكاسًا لمرآتين متقابلتين، فإله الأمة يحميها، يعيل شعبها ويقرر مصير حياته السياسية. فقدر الآله في مثل هذا العالم القصصي مرتبط بشكل لا فكاك منه بقدر شعبه. ومن خلال الامتثال للناموس الذي أصدره الرب، للملك الذي يعتبر خادمًا للرب، والتقاليد التي تعتبر من إنشاء الرب، فإن الفرد ينفذ شروط التقوى. فلو أن الآلهة تصرفت بطريقة ملائمة في العالم، لو أنها أخذت الحيطة واهتمت بشعوبها وأمنت بقاءها ومصيرها، لطالب المرء بالحاجة إلى عالم إلهي يمثل تعقيد العالم السياسي. فمجازات شعب اختاره الرب، ومجازات شعب هو ملك لإلهه، كانت موجودة قبل الكتاب بوقت طويل. فقبل وقت طويل من تبنيها في القصص (التي تدور) حول إسرءيل القديمة، كانت مثل هذه المجازات شائعة في كل مكان من الشرق الأدنى القديم. هذه الموضوعات حول الآلهة كانت أساسية في تطور الآله بوصفه إلهًا شخصيًا وحريصًا. ففهم إله المرء بوصفه شخصيًا هو تحديدًا جوهر الإيمان بوصفه التزامًا. الإيمان بالآله كان يعبر عنه في دور الزبون لحاميه، أي، بالحب والولاء. وضمن العالم السامي الغربي لسورية وفلسطين تم توحيد مثل هذا الفهم بالتدريج، مبتدئًا أولاً في العهد الآشوري، مع الهيمنة المتنامية لفهم أكثر شمولاً للإله بوصفه روحًا كونية.

إن الذين جمعوا الكتاب وكتبوه، إنما كتبوا حول الكينونة الإنسانية. لقد كتبوا فلسفتهم في قصص متنافسة، في هيئة نواميس إلهية، وفي أناشيد وقصائد أخلاقية ينشدها الملوك القدماء والكهنة وأنبياء التاريخ والأسطورة. ومثل المعرفة المكثفة في الأقوال الشعبية القديمة، الموضوعة على لسان الملك الحكيم

ومعلم الماضي البعيد، استخدمت قصص الأصل مفهوم الماضي القائم على المبدأ القائل بأن المرء يكون ما كانه. إن وصف ما كانه المرء هو التعبير عن فهم المرء نفسه. فالقصة المروية هي تعليمات.

لقد خلق جامعو الكتاب ماضيًا، فيما هم يُضفون تعبيرًا على العلاقة المعقدة والمحكومة بالصراع غالبًا بين الإنسانية وفكرتهم عن الرب، خلقوا: تاريخًا. فقصص الخلق نفسها في الكتاب، على سبيل المثال، تتمحور في قصة الطوفان. إن الرب، الذي ينذر بمآل قصة شعبه، إسرءيل، يغضب ويأسف لأنه قد خلق البشرية. لقد كان ذلك خطًا. فيرسل المطر والطوفانات ليقتلهم جميعًا، باستثناء نوح الذي يحبه، كما لو أن ذلك بشكل اعتباطي تمامًا! بعد أن يبدأ نوح وأبناؤه بداية جديدة يستمر خط القصة من خلال سلسلة من الحكايات المرتبطة عبر الأسفار الخمسة التالية. إنها تشكل سلسلة من الآباء والأبناء، من نوح، الناجي من الطوفان، إلى أسلاف إسرءيل الهائمين على وجوههم: إبراهيم، إسحق ويعقوب. تصل القصة إلى مصر مع يعقوب وعائلته في نهاية سفر التكوين. في مصر، تصبح عائلة يعقوب إسرءيل الشعب. ويتبع الخيط الجامع للأسفار القليلة التالية قصة بسيطة جدًا، قصة بحث الرب عن شعبه.

مرة أخرى، كما في قصة الجنة، الناس لا يساوون شيئًا: إنهم عبيد. يختار يَهْوَه زميلاً لا يُرجى منه شيء تمامًا ليكون قائدهم. هذا الاختيار الغريب لموسى ليس اعتباطيًا تمامًا كما كان اختياره لنوح. فموسى يتم اختياره بسخرية مضمرة: لأنه غير بطولي. ما من سطر واحد مما يخطه قلم الراوي يصور رجلاً بطوليًا. فموسى لا يمتلك شيئًا من مقومات العظمة أو القيادة فيه. فحالات العجز لديه تجعل من الواضح جدًا بالنسبة إلى الجمهور أن الرب هو الوحيد المسؤول هنا. ذلك الآله يريد أن يُعامل مثل الرب، أي الحامي المطلق لشعبه. يريد أن يقرر الأشياء، ويريد من شعبه فوق كل ذلك أن يتبعه وأن يطيعه. إنه يطلب القليل جدًا من هذه الأمة . . لا شيء سوى أن يتبعوه إلى حيثما يتعين عليه أن يأخذهم، وأن يطيعوه. لكنهم لا يفعلون. يتذمرون كلما سار شيء على نحو خاطئ، ويفعلون ما يريدون كلما سنحت لهم الفرصة. في النهاية، يقرر يَهْوَه أنهم لا أمل لهم. فيتخلص من جيل كامل من المتذمرين. بجعلهم يهيمون في

الصحراء مدة أربعين عامًا (جيل كامل من أجيال راوي القصة). فيكون بوسع جيل جديد أن يصبح شعبه الجديد في أرضه الجديدة. هذا الصدى لقصة الطوفان يكشف خط الحبكة لأسفار موسى الخمسة. فهو لا يشير القهقرى إلى ذلك التدمير الأول فحسب، بل يشير أيضًا مقدمًا إلى التدميرات والبدايات الجديدة القادمة. إن القصة هي قصة ضياع، مكتوبة حول إسرءيل القديمة وإخفاقها. إنها أيضًا قصة نجاة، مكتوبة من منظور إسرءيل الجديدة؟ وليست أسفار موسى الخمسة سوى الحركة الأولى لهذه الموضوعة. إنها توقف أكثر مما تختتم شهادة موسى التي تضم الخطب الوداعية الثلاث التي يلقيها من جبل نبو في سفر التثنية. تلك الخطابات تقدم إطارًا مثلثًا لأسفار موسى الخمسة بوصفها أمثولة. إن موسى يتطلع إلى دخول إسرءيل إلى الأرض ويحذرهم من الكارثة القادمة.

تستمر سلسلة القصص. وفيها تتوارد سلسلة من الأبطال المولعين بالحرب يأخذون دور الخلف لموسى. يأتي في مقدمتهم يشوع. يأمره من قبل الآله بأن يغزو الأرض. فتتوالى مجموعة مفككة من حكايات الغزو والاستيطان، تدور حول شخصيات المنقذين المحاربين. مع كون هذه الحكايات مرتبطة بعضها ببعض بشكل اعتباطي، فهي تحكي قصة قادة ملهمين، كل بطل يمتلك روح الرب بدوره. كل واحد يهزم أعداء إسرءيل، خلافًا لكل التوقعات. تتطور الحبكة المكررة: وتنقذهم إرادة الرب عندما يلتفتون إليه في حاجتهم. وهذا ما يتجسَّد في قصة تشكل موضوعة أساسية لسفر المزامير: «سعداء هم من ينشدون الملاذ لديه . . ». إن إيقاع هذه المجموعة من الحكايات إنما «يدوزن» بالاستعانة بالموضوعات المتغايرة: الآله المنقذ وشعبه المتخاذل. الآله يساعد شعبه على قهر كل أعدائه، كلما دعاه. حالما يلتفتون إلى مصالحهم الخاصة، يكتسب أعداؤهم القوة ويصدونهم مرة أخرى.

تلك السلسلة من قصص المخلِّصين لا تنتهي. أما آخرها فهي قصة شمشون ودليلة. إن الإصحاحات الأخيرة من سفر القضاة هي حكايات جسرية تقدم توطئة إلى قصص المملكة. إنها تسم زمن القضاة بأنه زمن مظلم وشرير. كان ذلك عندما كان «كل امرئ يفعل ما يراه خيرًا بنظره» زمن الخارجين على القانون، زمن

الفوضى. «لم يكن ثمة ملك في إسرءيل». لم يكن ثمة خادم للرب، لا أحد ينفذ إرادته. مثل هذه الحالة، كما يخبرنا خط القصة، هي وصفة لأجل الكارثة.

تلجأ الحبكة إلى موضوعة الرب بوصفه ملك إسرءيل، لافتة الانتباه المباشر إلى تلك الفكرة المهيمنة المتكررة لحكاية الكتاب. تُخلق بداية جديدة مع ولادة صموئيل. إن أمه، المشبعة بشكل إعجازي بالروح الآلهية، تكرسه كليًا وتمامًا للرب. إنه خادم الرب: كاهن ونبي على حد سواء. في هدايته لإسرءيل، تعرف إسرءيل بالضبط ما يريد الرب. تنعم إسرءيل بالسلام والازدهار. تنزاح البؤرة الدرامية بعيدًا عن الشعب إلى القائد. حينما يكون صموئيل معهم، يكون الجميع بخير، لأن يَهْوَه يحكم شعبه من خلاله. مع ذلك، يصبح صموئيل هرمًا، ويكون أبناؤه عديمي القيمة. الشعب يريد ملكًا مثل البشر الآخرين. تعرّف حبكة القصة الكبرى نفسها. كيف بوسعهم أن يكونوا مثل أمم أخرى وأن يكونوا شعب يَهْوَه أيضًا؟ تلجأ القصة إلى الآلام الكبيرة لتشير إلى أنهم ليسوا مثل الناس الآخرين. وحده الرب يستطيع أن يكون ملك إسرءيل. المطلب خياني، إنه (يغري يَهْوَه). وتقود النزعة الكلبية الضمنية والقاسية للصوت الحكائي القارئ إلى توقع الكارثة، حتى عندما يقبل يَهْوَه ملكًا هو وحده الذي سيختاره، ويكرسه باعتباره مُلكًا له، ويهديه.

شاول هو مسيح يَهْوَه المختار. إنه بطل الأبطال: رأس أطول من كل الرجال الآخرين. إنه يصبح بلاء الفلسطيين، الذي يلعبون الآن دور الكنعانيين كنموذج بدئي لأعداء إسرءيل. وصورة شاول المبكرة صورة جذابة. إنها قصة الملك الطيب شاول الذي يفعل ما يعتقد أن على الملك أن يفعله. على كلٍ، يُشكَّل الملك الطيب شاول من طينة (التراجيديا الكلاسيكية). إنها تكمن في صميم وصف الحكاية لبطلها المحبوب حيث إن السارد، في الإصحاح (15) من سفر صموئيل الأول يصر على أن يَهْوَه يجب أن ينبذ البطل، هذا الملك الطيب وهذا القائد الطيب. مأساته وعيبه ليسا أكثر من كونه إنسانًا. هذا هو السبب في أنه منبوذ. ورب هذه القصة لا يريد ملكًا يفعل ما يعتقد أنه حق. يريد ملكًا يفعل ما يراه هو، يَهْوَه، الملك الحقيقي، خيرًا. الخير ليس ما يكمن جوهريًا في الأفعال. الخير هو ما يراه الرب حقًا. ما هو مدهش في هذا التقديم

ليست شخصية الآله الفردية أو التعسفية أو الفظة أو المتسلطة. بل هو، بالأحرى، أن المؤلف مدرك أن فعل يَهْوَه هو فعل استبدادي. بهذه الطريقة، يروّض الطبيعة العنيدة للمطالبة الدينية بالامتثال.

تقدم قصة شاول انعكاسا مقلوبًا لقصة إبراهيم، الذي امتُدح إخلاصه في سفر التكوين (22) لأنه كان ينوي التضحية بابنه إسحق مع ذلك، فنحن بحاجة لأن نقرأ نصنا بعناية، ذلك أن من الممكن بسهولة أن نخطئ في قراءة قصة بسيطة مرهفة، مكونة من موضوعات مروّعة. فيَهْوَه ليس الآله الذي يحب قتل الأطفال أو مطالبة الآباء بفعل ذلك لأجله! ولم يعد رب قصة شاول يعكس إلهًا يحب قطع رؤوس ملوك العدو لكي يعطي الدروس في الطاعة. على كلٍ، ينتمي كل الدم والرعب إلى قصة شاول. من نافلة القول، أنهما يُساء فهمهما على نحو كارثي إذا ما أضفي عليهما الطابع التاريخي. كذلك أيضًا، صورة يَهْوَه بوصفه عرابًا صلبًا. إن قصة شاول، مثل قصة إبراهيم، هي حكاية خلقية. كلتاهما تنويعان على موضوعة التزام التقوى بالإرادة الآلهية، وتثيران الصدمة لترسما موضوعتهما. فهما تبشران جمهورهما: «سيروا بإرادة الرب». يجتاز إبراهيم امتحانه، مظهرًا ثقة لا تتزعزع بأن الرب «سوف يولي عنايته». شاول يخفق في امتحانه بسبب عدم وجود هذه الصفة. في أي عالم حقيقي، سيكون شاول رجلاً عظيمًا: فنحن لا نملك جنودًا كافين مثله. أما إبراهيم فسوف ينبذ من المجتمع. في عالم القصة، ومع ذلك، يخفق شاول وينجح إبراهيم! شاول يخفق في الامتحان الوحيد الذي أُخضع له: أن يكون خادم يَهْوَه. الحبكة تعتمد على قصص المعارك والملوك، قصص الشجاعة والشرف والكمال الفردي. ومهما يكن فهي مجبولة بروح (التراجيديا) المبكرة، التي توجد في صميمها، تقوى لا دنيوية إلى حد ما تنادي بالسماح للآلهة بأن تحكم حياة المرء. قصة شاول هي شكل مختلف من قصة إسرءيل القديمة.

فحكاية الملك المجنون شاول تقف في تنافر صارخ مع داود البطولي، تلك السندريلا. التي عثر عليها صموئيل في بيت لحم. ينتهي شاول، الذي حاول أولاً أن يقتل داود، بشكل مذل، إلى الاعتراف بداود بوصفه وريثه وابنه. إن اسم داود اسم إيحائي، النعت الآلهي (محبوب) (بالعبرانية دود) يكشف الدور

الـذي يلعبه في القصـة. فهـو بوصـفه (محـبوب) يَهْـوَه، المؤسس (الإبونيمي) للسـلالة الحاكمـة، الـذي مـن خلاله سيكون ملكًا أبديًا، الذي سيبني ابنه بيتًا للـرب الـذي كـان ذات مـرة شـريدًا في أورشـليم. هناك سيعيش يَهْوَه ويحكم إسرءيل إلى الأبد. على الأقل تلك كانت الخطة. تقدم القصة للقارئ دعوة إلى الـتأمل في خطـط الـرب، إلى تذكـر تأسـفه وتدمـير كل ما صنعه في الطوفان، استذكار إسرءيل (مولوده البكر) القدر في القفر والتفكير مرة أخرى في مأساة مُخـتار يَهْوَه، الملك الطيب شاول. إن ملك إسرءيل الجديد هو (محبوبه). يعتقد يَهْوَه أنه قد وجد بيتًا وشعبًا ليحكمه.

ومهمـا يكـن، فـلا أحـد يـتأمل في الفكـرة المهيمـنة المتكررة المأساوية لهذا الـتراث يمكن أن ينسى خط القصة المهدد بشكل مزعج، الذي يوحي، كما هي الحـال، بأن تنصيب ملك على إسرءيل كان فكرة بشرية غير سارة للرب! فبدلاً مـن الاسـترخاء وخـتم القصـة بسلام وصفاء بعد الخضوع لإرادة الرب على جبل الزيـتون في الإصـحاح (15) مـن سـفر صـموئيل الثاني، تتخذ القصة مـنعطفًا قاسـيًا. يسـتمر داود، خـادم يَهْـوَه المخلـص، في الترتيـب لقتل خادمه المخلـص الخـاص بـه. داود، الذي كان ذات مرة (محبوب) يَهْوَه، يتم نبذه الآن. يقـع الاختيار على ابنه سليمان ليكون محبوب الرب بدلاً منه، ليحكم إسرءيل بوصـفه مسـيح يَهْـوَه. بذلـك القـدر لداود، يكون راوي القصة عديم الشفقة تمامًـا. فـبعد أن يجلـب يَهْـوَه البلاء على شعبه عقابًا له على جريمته، يترك داود لـيموت عجـوزًا، مذلـولاً، باردًا، وعنينًا. إنه يحتاج إلى من يهتم به مثل الطفل، وإلى فتاة شابة لتدفئ فراشه.

تكـرر قصـة سـليمان، الثالـثة في هـذه السلسـلة، الـنمط نفسـه، إذ يـتم الاستفاضـة في تمثـيل الموضـوعة بشـكل كـامل. يعطـي الرب سليمان الحكمة الآلهـية والفهـم. إنـه، مـثل الإسـكندر، يلعـب دور الملك، الفيلسوف، الحاكم لمملكـة عظـيمة. تقدمـه الحكاية بوصفه مشهورًا عالميًا، ثريا بشكل خرافي، محبًا للنساء. يبني للرب بيتًا ويعم السلام المملكة بكاملها. هذه المرة إلى الأبد.

مهمـا تكـن القصـة خرافـية، فإنها ليست بسيطة. فكما أن الحكاية تصف سليمان قديسًا، مثل أبيه من قبله، اتَّبع الرب في كل شيء، وكما تكرر الحكاية

الوعـد بـأن الـرب سـيعيش في بيـته في أورشـليم إلى الأبـد، كذلك فإن هذه الوعـود بـالأمل أيضـًا تـتكرر بإنذار. الإنذار يكرر ذاك الذي أعطي لموسى في سـفر الخـروج (23: 21) عندما انطلق الجيل الضائع لأول مرة في رحلة القفار: «. . ولا تـتمردوا عليه (ملاكي) لأنه لا يصفح عن ذنوبكم. لأنه يعمل باسمي». هـذا الإنـذار تكرر عندما التفت الناس إلى العجل الذهبي (الخروج 32: 34 و 33: 2) ومـرة أخـرى، بتنفـيذه لهـذا الـتهديد تخلى يَهْوَه لأول مرة عن شعبه في قصـة القفـر (سفر العدد 14: 27–30). والوعد (الذي قُطع) لداود وسليمان، مهمـا كـان أبديًـا، هـو وعد شرطي. إنه وعد أبدي، كما الوعد المقطوع لعالي وأبـنائه في الإصحاحات الافتتاحية لسفر صموئيل الأول. على كلٍ، إذا لم يمتثل الملـك، إذا لم يمتـثل أخلافـه واتخـذوا لهم آلهة أخرى، عندئذ فإن إسرءيل سوف تُمحى عن الأرض. إن الهيكل الأبدي سوف يقبع في الخراب. إن الوعد لداود لا يلـزم يَهْـوَه. فاسـتمراره يعـتمد كلـيًا على الإرادة التعسفية بل، الاستبدادية لحـامي داود: «وهذا الهيكل يكون عبرة، فكل من مر به ينذهل ويقول: لماذا فعل يهـوه هكـذا. ؟. . » هـنا بـيان مكـتوب بشـكل واضح من منظور هذا الإذلال والعار والضياع (سفر الملوك الأول (9) وخصوصًا 8–9).

هـذا لاهـوت صـعب. فمؤلفه يقف بين ناشري الفضائح الهازئين. القصة ليسـت حزيـنة أبـدًا، ولا هـي تسـمح بالشـفقة. إنهـا تشـبه (التراجـيديا الكلاسـيكية). فالكائن البشري، الواعد بشكل رهيب للغاية: صورة الرب، لا يمكـنه أن يهـرب من قدميه الصلصاليتين، فهما مصيره. تنتقل القصة من قمة مجد سليمان، عندما كان الرب حقًا مع إسرءيل، بشكل عنيد نحو خاتمتها. مع أن المشـاهد بحاجـة مـع ذلـك إلى أن تُمـثَّلُ، فقـدر إسـرءيل وقدر أورشليم أنهما محكومـتان بإنسـانيتهما المشـتركة. بعـد مـوت سـليمان، تعـيد الحكاية تركيب شـذرات القوائـم السـلالية الحاكمـة، الـتي تتضمن أسماء وربما بعض الأعوام الملكـية لـلملوك الذيـن حكمـوا ذات مـرة دولتي إسرءيل ويهوذا. إنها تصور هـاتين المملكتين بوصفهما قريبتين ومتنافستين في حرب أهلية، تصفها القصة عـلى أنهـا اندلعـت بُعـيد مـوت سـليمان. أنمـوذج هـذه القصـة هـو انهـيار الإمـبراطورية الهلنسـتية، التي انقسمت إلى جزئين متكاملين: البطالمة الجنوبيين

في مصـر يحكمـون مـن الإسـكندرية، والسـلوقيين مـن الشـمال يحكمون من أنطاكـية وبـابل. وتجـد سورية السلوقية والتلفيقية الدينية المكروهة للأنطاكي الـرابع انعكاسًـا لها في أوصاف سفر الملوك الثاني للسامرة، التي يذهب ملكها إلى الحرب مع خليفة سليمان. تلعب السامرة الدور المجازي لبغي هوشع الوفية الـتي تهجـر يَهْـوَه زوجهـا (بالعـبرية بعـل) الحقـيقي وتتحول إلى الآله بعل. وبشـكل مخـتلف، يعـيد يـربُعام ملـك السـامرة تمثيل قصة القفر عن العجل الذهـبي. يصنع عجلين من الذهب وينصبهما تماثلين ليَهْوَه في مدينتي بيت إيل ودان. مـنذئذ يسـير ملـوك السامرة (في طريق يربعام) أي (في طريق الأشرار) وهو أنموذج يقرر في النهاية قدرًا محتومًا. تجلب خيانة ملوك السامرة الكارثة تلو الكارثـة، إلى أن يكـتفي الـرب في الـنهاية ويخـتار الملـك الآشـوري شلمنصر وجيشه ليخلصه من شعبه.

لا يتـبقى سوى يهوذا وأورشليم. وحزقيا ملك أورشليم مصلح، طيب أعاد يهـوذا إلى ديـنها. تزدهر البلاد، وعندما يأتي الآشوريون، وقد صاروا الآن تحت حكـم سـنحريب، ليفرضـوا حصـارًا على أورشليم ويهددوا بتدميرها تدميرًا كـاملاً، يرسـل إلـه أورشـليم وبـاءً عـلى الجـيش الآشـوري كفعل نعمة على إسـرءيل، فيُجـبر الملـك على التخلي عن الحصار. مع ذلك، لم يكن الفرج إلا فـرجًا مؤقـتًا لأن الحـبكة تتحول بشكل عنيد باتجاه التدمير النهائي لأورشليم. ويَعِدُ يَهْوَه حزقيا بأنه سيحل (السلام في زمنه). وهو يحذر أيضًا من أن النهاية قادمة، فسُحُب العاصفة كثيفة فوق أورشليم.

وحالمـا يموت حزقيا، يرتكب الملوك الجدد، كلٌ في خلافته، من الشر أكثر مما فعل سابقوهم. ثمة ملك واحد يجلب فرجًا مؤقتًا. إنه الملك الصالح يوشع، ومثل حزقـيا، يصـلح الـبلد. في صـورة كاريكاتوريـة ساخرة لشكله المكابي المختلف يوحنا هيركانوس، حتى أنه يحاول فرض التحولات بقوة جنوده. مما يثير الدهشة أن ذلـك لم يكن له سوى تأثير ضئيل على قدر يهوذا المحدد مسبقًا. يأسف يَهْوَه لكونـه اخـتار إسرءيل ابنًا له ويهوذا مولوده البكر. يبقى مصممًا على تخليص نفسـه مـن هـذا الشـعب وعلى تدمير أورشليم وهيكلها. والجمهور يتململ فاقدًا صبره بانتظار أن يقوم خلفاء يوشع بارتكاب الشر ليقوم البابليون بتنفيذ

إرادة الرب. إنهم يعاقبون أورشليم بثلاثة أشكال مختلفة متعاقبة. أولاً: يهاجمون المدينة بسلسلة من العصابات المسلحة. ثم تُحاصر المدينة ويتم ترحيل كل من فيها، ما عدا الأكثر فقرًا. في النهاية يُحرق الهيكل، تهدم أسوار المدينة ويطرد بقية السكان. تختم القصة بمشهد من التفاهة الشديدة إذ يحل آخر سلالة داود ضيفًا على مائدة ملك بابل. «ما دام بقي حيًا». تختم القصة هنا. تموت إسرءيل العجوز ويهوذا أيضًا. إن الخاتمة حاسمة وكاملة . . فالصورة القاسية والمذلة لآخر ملوك أورشليم، وهو يعيش على مخصصات منحه إياها عدوه الفاتح، هي التي تسدل الستارة.

هذا ماض ودرسٌ تم تعلمه، تاريخ لا يمكن سوى لإسرءيل الجديدة أن تحمله. إنها قصة إسرءيل القديمة، التي أحبها الرب وفقدها. فما هو الإنسان، الذي يتعين على الرب أن يفكر فيه؟ إنه أقل قليلاً من الملائكة، شبه إله، ملاك ساقط. والأبنية التي يبنيها البشر هي برج بابل، وأسوار أورشليم. ما بدأ كقصة للبشرية بأكملها، يرتكز على قصة إسرءيل المفقودة. تصبح مرة أخرى، في ختامها، أنموذجا إرشاديًا قصصيًا لكل إنسان. إنها تؤثر على الفهم الذاتي لكل قارئ: لكل النساء وكل الرجال الذين يقعون ضمن التراث ويتماهون به بوصفه تراثهم.

4) نموذج إرشادي منهار: الكتاب تاريخًا

هنا في هذا المجال، انتهت المفاهيم الحديثة للكتاب إلى إخفاق. وقد ضاع صوت التراث، الضمني فقط في نصنا، لكن بالنسبة إلينا في مساعينا لجعله خاصًا بنا. فإن ذلك الصوت هو ما يأمل هذا الكتاب في استرداده، صوتًا قويًا، مثيرًا للاهتمام. إنه يحيي قصص وأغاني الماضي. وهو يمثل السارد، يتجاوز آلاف السنين، وينتحل دور الرب بالنسبة إلى إسرءيل القديمة. مع ذلك، وهذا لا يسمح للقارئ أبدًا أن ينساه، فإن هذا الإسرءيل القديمة مفقودة. إن صوت الذاكرة ذاك يتذكر ماضيًا مبعثرًا وإلهًا منسيًا. وهذا وحده يجعله مثيرًا للاهتمام. إن الصوت الذي نصغي إليه ونحن نقرأ الكتاب، وخصوصًا الصوت الذي يحيي تلك الأسفار الاثني عشر الأولى التي تحدد أصل ومصير قبائل إسرءيل

الاثنتي عشرة، التي تفتتح بقصة خلق البشرية على صورة وشبه الرب، وتنتهي بدمار إسرءيل الذي نبذه الرب، ليس صوتًا ينتمي إلى ماضي أي شعب. الكتاب لا يقدم لنا أدبًا قوميًا أو كتاب شعب. يبدأ سفر التكوين ويبقى (كتاب نشوء البشرية) (التكوين 5: 1). إن إبراهيم هو أبٌ لأمم كثيرة. القصة لا تتخلى أبدًا عن هذا المنظور الكوني؟ ويختتم سفر التكوين الذي يبدأ بالرب الذي خلق عالمًا كان خيرًا . . كما كان يراه خيرًا، بهذا الفهم نفسه. إنه إله يوسف. ما رآه أخوة يوسف وما فعلوه كان شرًا، على الأقل بقدر ما يمكن للبشر أن يفهموا مثل هذه الأشياء. «أشير طعامه دسم يثير شهية الملوك» (التكوين 49: 20). طريق إخوة يوسف هو طريق العالم. وهو يرى ما هو خير أو شر فحسب من داخل منظوره الإنساني الخاص به. ومع ذلك، فالخير والشر هما كما يراهما الرب. مثل ذلك الآله ليس مجرد رب إسرءيل، بل هو الرب الشامل للسماء. عندما تستمر القصة إلى سفر الخروج، وإلى القصة الطويلة لإسرءيل المفقودة، لا يتغير صوتها. القصة التي تعيد خلق ماضي إسرءيل القديمة هي على الدوام نموذج إرشادي لطريق الجنس البشري. إنها قصة برج بابل بتفصيل أكبر. يبقى صوتها أمينًا للمنظور الكوني، مع هامش من النقد المعرّف للذات. لقد كانوا آلهة ذوي أقدام صلصالية، وملائكة ساقطة.

يطالعنا في الكتاب بعضٌ من أجمل الشعر: الصوفي والغنائي والإثاري، وكذلك بعض من أكثر الشعر غضبًا. تطالعنا حكايات من الاتساقات الملحمية، و(إتيولوجيا) وحكايات شعبية تكون في بعض الأحيان عويصة ومثيرة تدير الرأس، قصص حب وقصص مغامرات، بعضها متحيِّز معتقدًا أو خلقيًا. ثمة عنصرية وجنسانية واضحتان، وبعض من أقدم التجريم لكل منهما. لكن إحدى أشياء الكتاب التي تكاد تكون غير موجودة أبدًا، على كلٍ، هي التاريخية القصدية: إنه لا يشارك اهتمامنا نحن. الكتاب يستخدم، في بعض الأحيان، معطيات ملتقطة من نصوص أو سجلات قديمة. وهو غالبًا ما يشير إلى شخصيات عظيمة وأحداث من الماضي. على الأقل كما هي معروفة للتراث الشعبي، لكنه يستشهد بهذه 'الحقائق التاريخية' فقط حيثما يمكنها أن تستخدم كحنطة لإحدى طواحينه الأدبية المختلفة. الكتاب لا يعرف شيئًا أو لا

شـيء تقريبًا عن معظم الأحداث العظيمة المحوّلة لتاريخ فلسطين. عن القضايا التاريخـية، لا يعـرف ولـو شيئًا واحدًا: إنه يَهْوَه القديم لفلسطين. وهو يكاد لا يعـرف شيئًا عن الجفافات الكبيرة التي غيرت مسار عالم فلسطين لقرون، وهو جـاهل، بـالقدر نفسه، المعارك التاريخية الكبيرة في المنطقة التي حدثت في مجدو وقـادش ولخيش. لا يخبرنا الكتاب شيئًا بشكل مباشر عن السنوات الأربعمئة مـن الوجـود المصـري. ولا بمقـدوره أن يضـطلع بـدور تعليمنا أي شيء حول التـنافس المدمـر (عـلى) يزرعـيل في أوائل العصر الحديدي، أو حول التوطين القسري للبدو الرحل على طول الخاصرة الجنوبية لفلسطين.

السـبب في ذلـك بسـيط. فلغـة الكتاب ليست لغة تاريخية. إنها لغة أدب رفـيع، لغـة قصـة، لغـة موعظـة ولغة أنشودة. إنها أداة فلسفة ودرس أخلاقي. فالمجادلة بأن الكتاب يمتلكها بطريق الخطأ هو مثل الزعم بأن هرمان ملفيل قدم وصـفًا أدبـيًا خاطـئًا لغوته! أدبيًا، يمكن للمرء أن يماحك حول ما إذا كان يونان يمـتلكها بشـكل صـحيح مـع سمكـته الكبيرة، ولكن ليس لأن القصة كان من الممكـن أو لم يكـن مـن الممكـن أن تحدث. بلغة القصة الخاصة، لم يكن إنقاذ يونان سوى خدعة رحَّالة إلى الحد الذي تقتضيه حلول الحبكة. ولكن لا تسمع أي نغمـة نشـاز في شـجرة تين يونان، أو في حديث يَهْوَه من الزوبعة في سفر أيوب، أو في أنشودة العزاء في الإصحاح الأربعين من سفر إشعيا.

الجزء الثاني

كيف يختلق المؤرخون ماضيًا

مقدمة الجزء الثاني

يقدم الجزء الثاني من هذا المؤلَّف أمثلة على كيفية وصف المؤرخين الجذور المبكرة لشعوب فلسطين، التي تُكوِّن تراثاتها اللاحقة وأغانيها وقصصها مجمل كتابنا [المقدس]. يبدأ هذا التاريخ في مزارع العصر الحجري الحديث لشمال إفريقية قبل خلق الصحراء الكبرى. إنه يتخذ نواة مركزية له من أسباب وسببية تطور اللغات السامية، التي تمتد جذورها إلى إفريقية، والتي صارت تهيمن على الهلال الخصيب جنوب غرب آسية على مدى خمسة الآلاف سنة الأخيرة على الأقل. لعب الناس الذين هاجروا من شمال إفريقية فأصبحوا مندمجين مع سكان فلسطين دورًا مركزيًا في خلق اللغات السامية. التاريخ المبكر لفلسطين هو تاريخ فلاحين ورعاة؛ تاريخ قرى وأسواق. إنه حول الحماة المحليين وزبائنهم وكل أساليب الحياة الأولى التي دامت طويلاً للغاية في هذه الزاوية من البحر المتوسط. لا يمكن لتاريخ غني التنوع على مدى فترة مديدة من الزمن أن يكون كاملاً في الفسحة الصغيرة التي نقدمها هنا، ولكن مع أننا لا نستطيع كتابة تاريخ كامل هنا، فسنحاول وصف ماضٍ. ما أخطط له يركز على البدايات. إنه يسأل عما نعرفه حول الشعوب المختلفة التي عاشت في فلسطين، كيف لنا أن نعرف أي شيء إطلاقًا عنهم؟ وماذا يمكن أن تكون علاقتهم بإسرءيل التي نعرفها من الكتاب؟ وترتكز دراستنا على جذور وبدايات التطورات التاريخية وأيضًا على الناس الذين كتبوا الكتاب. كيف ترتبط الشعوب التاريخية لفلسطين بأولئك الذين اختلقوا إسرءيل الأدبية؟ هذا ليس سؤالاً تافهًا، فالتاريخ الجديد لشعوب فلسطين وبداياتها البعيدة ينشأ

بشكل كلي من الأبحاث الأثرية والألسنية التي أُجريت على مدى الخمسين سنة المنصرمة. إنه يقدم صورة غير مألوفة بشكل جذري للغاية، ومختلفة جدًا للغاية عن رؤية كتابية من الصعب أن تكون قابلة للتمييز بالنسبة إلى مؤلفي الكتاب، هكذا تمامًا كان فهمنا للماضي مجبرًا على التغير.

لا وجود لآدم أو حواء في هذا التاريخ، ولا نوح وإبراهيم وسارة. ولا مكان لهم. وحتى موسى ويشوع لا يمتلكان دورًا في هذا التاريخ حول الشعب الذي كوّن التاريخ وعالمه. السبب الوجيه لاستبعادهم هو أن التاريخ الحديث محدود جدًا في قدرته على الإفصاح عن الماضي. لا يمكننا سوى أن نكتب ما نملك الدليل عليه. فإذا لم يكن لدينا أي دليل، إذا كنا لا نعرف أي شيء حول فترة، فلا يمكننا أن نكتب تاريخًا عنها. كنتيجة، فالتاريخ القديم يحتوي على كثير من الصفحات البيضاء. ثمة تقييد هام آخر. عندما كتب مؤلفو الكتاب تراثاتهم عن إسرءيل، من أين جاء وما الذي خلقه الرب؟ كانوا يفعلون شيئًا ما مختلفًا عن التحدث عن الماضي أو كتابة التاريخ. عندما يقوم الآثاريون والمؤرخون النقديون في يومنا هذا بتجميع الحضارات التي ظهر فيها المؤلفون الكتابيون، إنما يصفون عالمًا عاش فيه مؤلفو الكتاب لكن أفضلهم يفعلون ذلك من غير استخدام القصة الخاصة للكتاب المقدس. هذا ليس لأنهم يختلفون معها، بل بالأحرى لأنهم يفعلون شيئًا ما لم يكن مؤلفو الكتاب يقصدون القيام به.

المشكلة ليست في أن الكتاب مبالغ فيه أو غير واقعي، ومن المؤكد أنها ليست في كون الكتاب زائفًا. إن مؤلفي الكتاب واقعيون وصادقون بشكل يثير الدهشة. بلغتهم الخاصة، التي ليست هي لغة البحث التاريخي النقدي، يعبرون بأنفسهم جيدًا عن العالم الذي يعرفون. إنهم يتحدثون عن عالم حقيقي. وهم يكتبون عنه بطرق غالبًا ما نستطيع فهمها بشكل جيد تمامًا. إنهم يكتبون مع ذلك بأفكار وخواطر وصور ومجازات ومواضيع ومنظورات وأهداف، هي في حالة افتراق تام عن أفكار وخواطر الحاضر. بالنسبة إلى القسم الأعظم منها، يمكن القول إن ما يهم المؤرخين والآثاريين المعاصرين بشكل طبيعي ليس له سوى علاقة ضئيلة بالكتاب. النزاع الدائر حول الكتاب والتاريخ، هذا النزاع الذي لعب دورًا مميزًا في الفكر الغربي منذ

احتل نابليون مصر في نهاية القرن الثامن عشر، هو في الجوهر خلاف زائف. لقد حصل فقط لأن تمسكنا بأساطير الأصل كجزء من عالم حديث ذي أساس تاريخي قد دفعنا إلى تفسير المنظور الكتابي بوصفه تاريخيًا، إلى أن واجهنا البرهان القاطع على العكس. ليس لنا أن نحاول إنقاذ أساطير الأصل بوصفها تاريخًا. ذلك يحجب معناها عنا، ويتجاهل نزعة الأصولية الفكرية المضادة القوية التي تشكل الأساس لكثير من الاهتمامات التاريخية الكامنة في الآثاريات الكتابية.

الفصل الخامس

البدايات

1) سفر التكوين: (1400000–6000 ق م) تقريبًا

تم العثور على أقدم بقايا معروفة من البشر في جنوب غرب اسية، مستحاثات (أحافير) الإنسان المنتصب، في فلسطين في عبيدية على الشاطئ الجنوبي لبحر الجليل. تلك البقايا الهيكلية العظمية قُدر عمرها بحوالي (1,4) مليون سنة. واليوم تم اكتشاف حفنة صغيرة من المواقع (الأثرية) هنا، على طول شاطئ البحر المتوسط وفي وادي نهر العاصي في سورية حيث تم العثور على بقايا الإنسان المنتصب منذ مليون سنة على الأقل. المواقع التي نعرفها من العصرين الآشيولي القديم والأوسط (حتى منذ حوالي 250000 سنة) تعرضَّت لفترات شديدة من الحت. كنتيجة لذلك، من المحتمل أن كثيرًا من المواقع مدفونة عميقًا في الطبقات السميكة من الرسوبيات. وثمة القليل جدًا منها يمكننا معرفته. والقليل الذي نعرفه يظهر بشكل واضح انتشارًا ملحوظًا للاستيطان في أثناء هذه الفترات المبكرة. فالأدوات الفلسطينية من العصر الآشيولي المتوسط تطورت بشكل مستقل عن أشكالها الإفريقية المختلفة.

هناك وفرة من اللقى العائدة إلى العصر الآشيولي المتأخر. وهي تشمل أنواعًا مختلفة عديدة من المواطن في مناطق تراوح بين الأراضي الزراعية الجيدة

إلى مـا يعـرف الآن بالصـحراء، وهي مرتبطة ببناء المنازل في الكهوف، ووديان السـيول وعـلى امـتداد قمـم الـنجد. الإنسـان المنتصب القديم، الذي ما عاد موجـودًا الآن، نشـأ خلال هذا العصر. وقد حدث مزيد من التطور في التنويع والتعقيد والتهذيب على نطاق أوسع في الأدوات. أماكن بعض المواقع ترتبط بالهجـرات الربيعـية السـنوية لحيوانات الماشية، من وادي عربة، جنوب البحر الميت، إلى النجد الأردني المرتفع.

مـنذ أوائـل العصـر الحجـري الأوسـط، منذ حوالي (100000) سنة، بدأ المناخ يـتحول من نظام سائد من الطقس المؤاتي إلى شروط قاحلة بشكل متزايد كان من آثارها تسريع التطور والتكيف الحضاري. كانت تلك التغيرات منذ حوالي (40000 إلى 30000) سـنة خلت قاسية للغاية حيث تناقص عدد البشر الذين كانت تعيلهم المـنطقة في أثـناء ما يعرف بالعصر الحجري الأعلى عما كان من قبل. وأدت القسوة المستمرة للمناخ إلى ازدياد في تنوع استراتيجيات ضمان موارد العيش من منطقة إلى منطقة. فالتطور كاد أن يكون عملية سلسة. ودفعت كل من الحاجة والجوع إلى تعلم أسـاليب جديـدة في البقاء على قيد الحياة. ففي العهد النطوفي (10000–8500 ق م) بـدأ الـناس يسـتعملون الهاونـات والمدقات لطحن البندق البري والحبوب. خلقت وفـرة هـذا الغـذاء وسـهولة جمعـه وتخزيـنه معًـا أساليب جديدة في الحياة. فالقحط المسـتديم دفـع بالبشـر الأقدمـين إلى تغيير أنماط هجرتهم من الاستراتيجية المتنقلة للصيادين وجامعي (الثمار) إلى حياة أكثر استقرارًا في دساكر وقرى تقع بالقرب من المصـادر الدائمـة للماء ومنابت الحبوب البرية. كان تخزين الطعام والمساكن الدائمة في القـرى، الـتي ربما كانت تضم مئة شخص أو أكثر، يتطلب تغيرات مقابلة لها في الحياة السياسية، كما أنها أحدثت بدايات الانقسام الطبقي الاجتماعي. تبرهن أنماط الدفـن الفـردي، والأعمـال الفنـية المشـغولة بالحجـر والعظـم والأصداف وقرون الحـيوانات عـلى تطـور غـني للفن والرمز، وتعكس نوعية هذا الفن حسًا وتطورًا للفرد في العصر النطوفي. فالحلي وجدت في كل مكان.

وقـد غـير الـتطور الحضـاري بعـد حوالـي (8500 ق م) خصوصًـا إنـتاج الغـذاء–الحـياة في فلسـطين. فخـلال هـذا العصـر (الحجري الحديث) حدث تدجـين النـباتات والحـيوانات. وكانت الحبوب، على الأخص القمح والشعير

والشـوفان، أولى (النـباتات) الـتي زُرعـت وحُصدتْ. وفي نهاية الألف الثامن أضـيف إلـيها العـدس والبسـلة. كمـا حدثت ثورة في إنتاج الحليب واللحم بـتدجين الماعـز. وسـرعان ما تفوق هذا على الصيد كمصدر للحم. في حوالي (6000) قـبل المـيلاد أضـيفت ماشـية الغـنم والخـنازير والـبقر إلى الاقتصـاد الـزراعي. نشأت مئات القرى التي تضم متوسطًا قدره (500) شخص أو أكثر، وبعـض المدن الأساسية التي تضم عدة آلاف (نسمة) في معظم مناطق المشرق من بين أشهر المستوطنات في فلسطين كانت المدينة الواحة أريحا، ومدينة بيضا غير البعيدة عن البتراء، وعين غزال قرب عمان وجبيل على الساحل اللبناني.

وتوافـرت السلع التي كانت تجلب عن طريق التجارة بعيدة المدى، كتلك التي تـأتي مـن الـبحر الأحمـر والأناضول، وفي المواقع الأثرية لهذه الفترة. كانت الحلي وتشـكيلة مـن الأعمـال الفنية شائعة أيضًا، وطُورت الطقوس والشعائر المرتبطة بشـكل خاص بمراسم الدفن. وفي حوالي (65000 ق م) نشأت حضارات إقليمية متمـيزة، فمواقـع جـنوب المشـرق تتمـيز مـن مواقـع الشـمال البعيدة في سورية والأناضـول. والصفة المميزة الفريدة في فن فلسطين هي تطوير تماثيل على شكل رؤوس بشرية عن طريق صب الجص فوق الجماجم البشرية.

لقـد كـان مشـهد هذه الفترة مختلفًا عن مشهد اليوم. كان النطاق المائي أعلى بكـثير، وبحـر الجلـيل (بحيرة بيسان) لم يكن يمتد فقط باتجاه الشمال داخل الفالق الأردنـي ليملأ حوض الحولة، بل كان أيضًا يتطاول جنوبًا، ليملأ أجزاء من وادي الأردن ووادي بيـت شـان. وكـان كـثير مـن سـهل يزرعـيل ومسلحات كبيرة من السـهل الساحلي الأوسط أرضًا مستنقعية. كانت هذه المناطق تعيش فيها الأسماك والطـيور، لكـن أمكن تطوير القليل من الزراعة أو تربية الماشية. كان نمط الهطل المطـري، مـع وجـود مركـزه السـطحي الواقـع في الشمال الشرقي المتوسطي من قبرص، مشابهًا لنمط اليوم. كان يهطل مطر غزير في جبال لبنان وسورية وفي تلال الجلـيل المـرتفعة. إن المطـر الكافي لأشكال الزراعة الجافة (البعلية) كان يهطل في مـرتفعات الجـنوب. والـزراعة كانـت ممكنة أيضًا على طول الأنهار والوديان، في الواحات، وأينما وجدت الينابيع. ومهما يكن، فإن النطاق المائي الأعلى بكثير لهذه الفـترة، متضـافرًا مـع تـربة سطحية خصبة عميقة في البداية على الأقل، قد سمح

بنشـوء القـرى (النيوليثـية) في الأراضـي العشبية بمساحات هي الآن صحراء أو أرض سهبية هامشية جدًا. وكان وادي عربة، والنقب الشمالي ومرتفعات النقب الأوسط والنجد عبر الأردن كلها تضم مستوطنات.

ضـربت الكـوارث عـلى نحـو مـتكرر خـلال الألـف السـابع قبل الميلاد. وواجهـت المسـتوطنات فائضًـا سكانيًا حدًّ من قدرتها على الاستجابة بشكل بـنَّاء للضـائقة. بعـض المـدن كـان يغطي (20−30) دونمًا أو أكثر. وقد وجدت معظـم هـذه المـدن فيما يعرف اليوم بالمناطق المناخية المتوسطية للإقليم. بنيت بعـض المواقـع القلـيلة، ولكـن مـن الحجـم المتوسط فقط، فيما يعرف اليوم بالمـنطقة السهبية/ منطقة البادية. مع أن المواقع في سورية استمرت في الازدهار، فقـد تم الـنـزوح عـن أعـداد كـبيرة من المستوطنات في فلسطين الأكثر قحطًا، وخصوصًـا مـن المـناطق الـتي ترسـم الآن حـدًا فاصلاً بين الأراضي الصالحة للـزراعة والـبادية. في (6000 ق م) كانـت الغالبـية الشاسـعة مـن المواقـع الفلسطينية قد هُجرت. مع أن الدليل ليس حاسمًا بعد، فثمة ثلاثة أسباب لهذا الانهيار تبدو مترابطة:

أ) بدأت المنسوبات المحيطية والنطاق المائي بالهبوط في حوالي منتصف العصر الحجري الحديث. هذا العامل جعل من الصعب بشكل خاص على التوطنات في المناطق الأكثر قحطًا أن تشفى من سنوات الجفاف دائمة التكرار.

ب) ازدادت فترات الجفافات الطويلة. كانت المواقع السورية منيعة نسبيًا على الجفاف. في السنوات الجافة، عندما يتناقص الهطل المطري أن ينقص بمعدل (20٪) أو أكثر، وذلك يخفض الماء المتاح للنباتات إلى ما تحت العتبة الخاصة بالزراعة القابلة للحياة، يمكن أن يسبب ضياعًا شبه كلي للمحاصيل. عندما يمتد الجفاف على مدى بضع سنوات متتالية، فإن ذلك يهدد بانهيار الزراعة في معتزلات (بيئية) بأكملها. هذا يجبر السكان على هجر التوطنات، وفي أسوأ الأوقات، على الهجرات الواسعة من المناطق.

ج) أخيرا فإن الحسابات البشرية المغلوطة وسوء استخدام الأراضي قد أحدثا بشكل متكرر انهيارًا زراعيًا إلى نسب وبائية. نظرًا

> لشدة الجفاف وفقدان الينابيع ومصادر المياه بسبب النطاق المائي الآخذ في الهبوط، يمكن توقع حدوث الرعي الجائر للمراعي المتناقصة، خصوصًا قبل تفجر المجاعة والهجرة. بالشكل نفسه، فإن نقص إنتاج المحاصيل يؤدي بشكل نموذجي إلى إنهاك الأرض بالمحاصيل، والتخلي عن أنظمة الإراحة الطبيعية ونقص في خصوبة التربة والحت واتساع مساحات التربة الصحراوية غير الناضجة والأرض السهبية. وربما يكون هذا أشهر أسباب نشأة الصحراء (التصحر).

لقد أدخلت التغيرات في أساس الاقتصاد المعيشي (النيوليثي) التي أحدثتها سنوات الجفاف في حوالي (6000 ق م) أيضًا نمطًا من استغلال الأرض أصبح على مر الزمن سمة متكررة لاقتصاد المنطقة. في وجه الجفاف الذي لا يرحم والضياع المتزايد للأراضي الزراعية، المتوافقين مع انزياح حدود القحط نحو الشمال، بدأ فلاحو القرى المطرودين بالانتشار خارجًا في جماعات صغيرة مؤقتة فوق مساحة أكبر بشكل متزايد. وازداد الاعتماد على الرعي بالأخص على السلالات القوية للماعز المتكيف مع الجفاف، وتخلت الزراعة عن الفلاحة الكثيفة واعتمدت أنماطًا من الفلاحة الرقعية المتغيرة خصوصًا في الوديان السفلى وعلى طول أقنية تصريف البادية. وأصبحت الأنماط الهجرية للحياة البدوية، مع قيام الرعاة بنقل قطعانهم بين أراضي الرعي الموسمية، النظام السائد في المناطق السهبية من المشرق في أثناء الألف الثالث قبل الميلاد. هذا ما أوجد اختلافات حضارية ولغوية بين الناس القاطنين في البادية وأولئك الذين استقروا بشكل أكثر ديمومة في القرى ضمن المناطق الزراعية. يبدو أن هذه العملية بدأت في أثناء كارثة العصر الحجري الجديد المبكر. فانهيار الحياة المستقرة والزراعة الكثيفة داما حوالي ألف سنة في معظم الطرف الجنوبي لسورية.

2) عدن إفريقيَّة: (7000–6000 ق م)

الشرح الذي نستخدمه اليوم لتفسير نشوء اللغات السامية هو نظرية. إنه أفضل تفسير لأجل أنواع كثيرة مختلفة من المعلومات التي نملكها حول

السمات المشتركة التي تشترك بها اللغات الإفريقية الشمالية مع اللغة المصرية القديمة، والتشابهات بين اللغة المصرية ولغات اسية السامية. تدمج النظرية أيضًا معطيات الآثاريات من شمال إفريقية مع التاريخ البيئي والمناخي المتعلق بامتداد الصحراء الكبرى. إنها صرخة بعيدة عن الخيال الرومانسي القديم لأصل الساميين من قبائل شبه الجزيرة العربية البدوية الصحراوية المندفعة، التي أسرت المخيلات الغربية حول الشرق في أثناء القرن التاسع عشر. لقيت الفكرة القائلة بأن صحراء شبه الجزيرة العربية قد أطلقت موجات متتالية من الهجرات إلى بلاد الهلال الخصيب التي تجد لها تأييدًا عن طريق الاعتقاد الذي ساد طويلاً بأن اللغة العربية قد حافظت على الأشكال اللفظية القديمة. بسبب ذلك، فإن ما استطاع الباحثون إعادة بنائه من أقدم شكل من اللغات السامية كان يبدو أقرب بكثير إلى اللغة العربية منه إلى أقدم النصوص السامية التي نعرفها: سواءً أكانت النصوص الأكادية والبابلية القديمة لبلاد ما بين النهرين القديمة أم نصوص سورية الأوغاريتية. لقد شجعت فكرة كون هذه اللغات كلها قد استمدت أصولها من شبه الجزيرة العربية الباحثين على التفكير بالساميين كما لو كانوا شعبًا واحدًا، غزا واستوطن أراضي الهلال الخصيب منذ الألف الثالث وإلى الألف الثاني قبل الميلاد. لقد فُسر نشوء اللغات السامية القديمة بوصفه نشوءًا لعائلة لغوية واحدة. والاختلافات ضمن اللغات في هذه العائلة إنما ظهرت في الفترة التي هجر فيها الصحراء أهلها. كان الأكاديون والبابليون هم أقدم من اصطدموا، وفي النهاية حلوا محل السومريين القدماء في بلاد ما بين النهرين الجنوبية.

ثم جاء بعدهم، كما كان يُعتقد العموريون الذين هاجروا، كما هو مفترض، إلى الهلال الخصيب في غارات متتالية منذ أواخر الألف الثالث وحتى حوالي (2000 ق م). هؤلاء العموريون وصفوا بأنهم أسسوا سلالات حاكمة في بابل وماري وبأنهم احتلوا معظم سورية. وقد نسب إلى هجرتهم إلى فلسطين تدمير الحضارة البرونزية المبكرة وخلق عهدٍ سقطت فيه فلسطين تحت سيطرة البدو.

استخدم الباحثون هذه الصورة للعموريين الغزاة، بوصفهم بدوا سلاّبين، لكي يفهموا التمزقات السياسية غير المفسَّرة آنئذ في مصر في أثناء العصر

الوسيط الأول (2150–1990 ق م). ويُعزى إلى هجرات العموريين نشوء أقدم اللغات السامية لسورية وفلسطين وأسلاف اللغتين الكنعانية والعبرانية. استخدم سيناريو هذه الهجرة أيضًا لتفسير الاختلافات بين اللغتين الآرامية والعبرانية. وتم افتراض حدوث هجرات جديدة من شبه الجزيرة العربية، هذه المرة في النصف الثاني من الألف الثاني قبل الميلاد. فاستخدمت هذه لتفسير ظهور اللغة الآرامية: أولاً في شمال بلاد ما بين النهرين، ومن ثم في الدول المكونة من جديد في آرام وعمون ومؤاب وإدوم في فلسطين الشرقية منذ حوالي (1200 ق م).

إذا كانت هذه النظرية تبدو اليوم مبالغًا فيها، بفرض مجالها الواسع، بل حتى سخيفة، فإن الوظيفة التي قامت بها كانت ضرورية في حينها. لقد مكّن تماسك النظرية الباحثين من ربط أصول جماعات كثيرة مختلفة على مدى جغرافي شاسع ومدى زمني هائل. كانت كتابة التاريخ القديم مهنة أكثر إبداعًا بكثير مما نفهم التاريخ عادة. قبل نهاية الحرب العالمية الثانية كان ثمة قليل من التخصص في دراسات الشرق الأدنى القديم. فكان كل واحد يقوم بكل شيء. مع ذلك فقد كان ثمة عدد هائل متزايد من النصوص، وتدفقت المعطيات الأثرية على هذا الحقل من التنقيبات التي تمت منذ نهاية الحرب العالمية الأولى. هذه المادة كانت بحاجة إلى إكمال قبل أن يكون بالإمكان فهمها. لم نكن نملك سوى خطوط عريضة ضئيلة للتاريخ القديم للعمل بها، مع أننا كنا محتاجين إلى ربط المعطيات والنصوص والمعلومات الأخرى من مصادر مبعثرة على نطاق واسع في الزمان والمكان. إن نظرية الهجرات من شبه الجزيرة العربية لم تكن ببساطة انعكاسًا أعمى للمخيلة الغربية حول الهمجيين النبلاء، التي تؤيدها الصورة الرومانسية للصحراء المزدهرة بوصفها مجازًا لخصوبة الطبيعة، مع أنها كانت الاثنين. بالاستعانة بالأسطورة البحثية للصراع الأبدي بين الصحراء والأرض المزروعة، أي بين الرعاة والمزارعين، هذه الاستيهامات جعلت من الممكن بالنسبة إلى عدد قليل نسبيًا من الباحثين أن يختلقوا تاريخًا حيثما لم يكن لدينا شيء منه. في حين كان خلق الأسطورة وصيد الكنوز الصفة المميزة للعمل في الآثاريات الكتابية قبل الحرب العالمية

الثانية، فإن تخصص وازدهار دراسات الشرق الأدنى القديم في أثناء الخمسينيات والستينيات هو وحده الذي سمح للمؤرخين وتطلّب منهم أن يستخدموا مناهج أكثر دقة وأكثر نقدية.

إن اللغة العبرانية، التي كتب بها قسم كبير من الكتاب كان لها تاريخ في فلسطين يعود على الأقل إلى الألف السادس أو الخامس قبل الميلاد. لقد كتبت أقدم النصوص المتعلقة بفلسطين في مصر في حوالي (1800 ق م). كانت تلك النصوص طاسات صلصالية صغيرة وتميثيلات في هيئة بشرية كتب عليها نقّاش مصري قوائم طويلة بالمدن وقادتها، وقد تم العثور على ثلاث مجموعات مختلفة من هذه النصوص. تظهر أسماء المدن والأشخاص بوضوح أن لغة جنوب المشرق هي شكل غربي قديم من السامية، العائلة اللغوية الضخمة لاسية الغربية التي نشأت فيها اللغة العبرانية أخيرًا. أما زمن أقدم نصوصنا فهو قبل الآن بسبعة آلاف سنة من أصولها ونشوئها (اللغة العبرانية) في جنوب المشرق. لأن الأصول التي نحتاج إليها تعود بعيدًا إلى الأسلاف الشمال أفريقيين للناطقين باللغات السامية، فقد عاشوا في 'الصحراء الخضراء' حتى وقت متأخر في الألف السابع قبل الميلاد، عندما أجبر الجفاف المديد والقاسي، المسؤول عن خلق (الصحراء الكبرى) التي نعرفها اليوم، الفلاحين ورعاة الماشية في شمال إفريقية على ترك منازلهم وقراهم والهجرة إلى بلاد البربر في الغرب، إلى تشاد والمناطق الواقعة إلى الجنوب، إلى وادي النيل في الشرق، وأخيرًا عبروا نهر النيل، إلى فلسطين عن طريق سيناء.

في وقت مبكر يعود إلى عام (1950 م) بدأ الباحثون الألمان بتمييز تشابهات شديدة بين الأفعال في اللغة الأكادية وفي بعض لغات شمال إفريقية. كان هذا ظاهرًا في لغة بربر الشمال الغربي، وفي اللغة الليبية أيضًا. لقد جعلت التشابهات في كليهما من الصعب جدًا رؤية اللغات السامية بوصفها مستقلة تمامًا عن هذه. وقد ربط الباحثون أيضًا اللغتين في شمال إفريقية اللتين كانتا مفصولتين بعضهما عن بعض بأكثر من ألف ميل من الصحراء. وكشف المزيد من دراسة العائلات اللغوية في الستينيات أن أقدم الصفات المميزة للغات السامية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بعدد من اللغات الإفريقية، ليس فقط

الـبربرية والليبـية، بـل أيضًـا بالمصـرية واللغة القبطية المحكية لاحقًا في مصر. تلـك اللغـات كانـت أيضًا تجمعها صلات مشتركة وثيقة مع كوشية السودان الحديـث ومـع تشـادية جنوب الصحراء. باستعارة لغة قصة الكتاب الجغرافية عـن أبناء نوح: سام، حام ويافث، الذين يمثلون شعوب اسية وإفريقية وأوروبة، بدأ الباحثون يتكلمون على عائلة لغوية سامية–حامية واحدة. هذه العائلة من اللغـات لا بـد أنهـا تكمـن في الجـذور التاريخـية لمعظم لغات الشرق الأدنى القديـم ووسـط وشمـال إفريقـية. مـن الناحية المجازية أعاد الباحثون الألسنيون (اللغويـون) كـتابة تاريخ عائلة نوح. هذه الحجة اللغوية قوية جدًا. وفي أواخر السـتينيات تطلـع المؤرخـون اللغويـون إلى شمـال إفريقية بدلاً من شبه الجزيرة العربـية بحـثًا عـن التغـييرات الـتي أدت إلى نشـوء اللغـات السامية أولاً بين المـزارعين المسـتقرين في سـورية–فلسـطين، ومـن ثـم في قلـب بـلاد مـا بين الـنهرين. الشـيء الوحـيد الـذي شـكل عائقًـا هو الاتساع الكبير للصحراء الكـبرى الـذي يـتعذر عبوره، والذي كان يفصل البربرية عن الليبية، والليبية عن التشادية والمصرية القديمة، وكل هذه عن العالم السامي.

هذه هي الحجة من وجهة نظر تصنيف اللغات. وقد ارتبطت بهذه النظرية مراجعة فهمنا للغات السامية نفسها. ففي حين كانت اللغة العربية تبدو أقدم لأن قواعدهـا قـد حافظـت عـلى الأشـكال القديمـة، فإن الأكادية المعروفة من نقـوش يعود تاريخها إلى الألف الثالث قبل الميلاد–كانت في الحقيقة أقدم لغة سـامية نملك الدليل المباشر عليها. ومع أن الفرع الغربي من اللغات السامية، الـذي يمـثل اللغات المحكية في سورية وفلسطين، كان مجهولاً قبل الألف الثاني قـبل المـيلاد، فقـد تم اكتشـاف نصـوص مـن إيـبلا القديمـة في سـورية في السـبعينيات. لقـد أظهـرت هـذه النصـوص أن السـامية الغربية كانت اللغة المحكية في مناطق سورية وفلسطين في الألف الثالث قبل الميلاد. كانت اللغات العربـية والأكاديـة والسـامية الغربـية تمـتلك قاموسًا مشتركًا لأجل الكلمات المـتعلقة بالـزراعة والبستنة وتربية الأغنام والماعز. هذا القاموس لا بد أنه قد جـاء من فترة قبل انقسام السامية إلى لغاتها ولهجاتها العديدة المتمايزة إقليميًا. إن أقـدم الـناطقين بـتلك اللغة السامية الأصلية من الصعب أن يكونوا بدو شـبه الجزيرة العربية. فلا بد أنهم (الناطقين) كانوا شعبًا مستقرًا وزراعيًا. وبما

أن بلاد ما بين النهرين لم تمر سوى بعهد قصير جدًا من استيطان العصر ما قبل البرونزي، فقد أصبحت سورية وفلسطين هما المنطقة الأكثر وعدًا لأجل النشوء الأقدم للغة السامية.

لقد قوى الارتباط الوثيق للآثاريات باللسانيات هذا الاتجاه في البحث العلمي عن طريق إضفاء بعد تاريخي واضح على ما كانت على الدوام، بالدرجة الأولى، نظرية لسانية من دون (كرونولوجيا). فاللغات السامية-الحامية (تعرف أيضًا بالأفرو-آسيوية) والسامية الأولى لم تعد مجرد نماذج نظرية، بل بدأت بالظهور مثل اللغات التاريخية الحقيقية. مع أننا لم نكن نمتلك نصوصًا مكتوبة بهذه اللغة فقد عرفنا متى وجدت. لقد حدد تاريخ السامية الأولى بالفترة الواقعة قبل أن تأخذ الأكادية مسارها الخاص وتتخذ شخصيتها الخاصة كلغة. نحن نعرف متى حدث ذلك: عندما دخل الناطقون بالسامية أول مرة واديي الفرات ودجلة والتحموا مع سومريي بلاد ما بين النهرين الجنوبية خلال الألف الثالث قبل الميلاد. ذلك الاندماج للشعوب خلق أولى الحضارات (الأكادية) العظيمة.

إن التصورين التاريخي والآثاري المختلفين حول نشوء اللغات السامية قد تم دمجهما بشكل مرض في أوائل الثمانينيات. فتاريخ هذه النشوءات لا يزال تخطيطيًا فيما بين (9000-7000 ق م). كانت منسوبات البحر العالمية أعلى بشكل ملحوظ مما هي عليه اليوم، فأرسى ذلك عهدًا مديدًا من الازدهار (الحجري الحديث [النيوليثي]) في جنوب المشرق، إذ وجد مناخ أكثر دفئًا وأكثر رطوبة في كل أنحاء منطقة البحر المتوسط. كانت الشتاءات أطول وكانت أمطار الصيف الموسمية، بدلاً من الجفاف الصيفي الذي نشهده اليوم، هي النموذج السائد. في فلسطين، والمساحة الخاضعة للزراعة أكبر من ذي قبل، فامتدت شرقًا على الأقل إلى المستجمع المائي المطري للنجد عبر الأردني. وفي الجنوب شمل السهل الكبير لحوض بئر السبع والمنحدرات الشمالية الغربية للنقب الأوسط ومرتفعات شمال سيناء.

في الشمال الإفريقي، لم تكن الصحراء الكبرى مترامية بعدُ. لقد دعم المناخ المؤاتي الزراعة والرعي في السهوب عبر هذه المنطقة الماحلة جدًا في ذلك الوقت. فقد كانت منطقة كردفان-درفور في السودان تعيل جماعات

واسعة النطاق من رعاة الماعز العابرين. وقد رأى البعض أن تلك البقعة مكان ولادة أقدم الناطقين باللغات الأفرو-آسيوية. إذا كان ذلك صحيحًا، فلا بد أن النشوء تم في زمن يعود إلى ما قبل (6000 ق م). إنها لغة البربر الذين هم الآن في جنوب وشمال الصحراء الكبرى، والذين لا بد أن يكونوا قد دخلوا منطقة الصحراء الكبرى قبل أن تعزل الصحراء شمال إفريقية عن السودان. بشكل بديل، فإن اللغات الأفرو-آسيوية ربما تكون نشأت ضمن المناطق الزراعية في منطقة الصحراء الكبرى نفسها، في وقت ما قبل أن يفصل امتداد الصحراء مناطق البربر عن ليبيا، وليبيا عن تشاد.

قبل تسعة آلاف سنة، لم تكن الصحراء الكبرى. كانت المنطقة بالأحرى تعيل حضارة قروية قوامها المزارعون والرعاة، تركوا بقايا من فنهم وديانتهم وثقافتهم من مصب نهر النيل في الشرق إلى جبل طارق في الغرب. من تلك القرى (النيوليثية) انبثق أسلاف الناس الذين جعل منهم تنوعهم اللغوي أوائل الناطقين بالسامية من اسية. قبل أن يصبح شمال إفريقية الصحراء المغلقة الكبيرة التي هي اليوم، كان المزارعون (النيوليثيون) مستوطنين في قرى صغيرة على طول الوديان الكثيرة لهذه المنطقة الساحلية الهائلة. وكانوا يعيشون بالدرجة الأولى من زراعة محاصيل القمح والشعير، التي يكملها الصيد وتربية الخنازير والأبقار والأغنام والماعز. يجب على المرء أيضًا أن يفترض أنه، كما في اسية، كانت جماعات الرعاة تعيش في الأراضي السهبية التي كانت تتاخم المناطق الزراعية، الأفضل ماءً، من 'الصحراءالخضراء'.

3) فقدان الفردوس: (6500- 4500 ق م)

أصاب التغير الجذري في المناخ مجمل حوض البحر المتوسط في نهاية الألف السابع قبل الميلاد. هبطت منسوبات البحر بشكل مضطرد، وكما فعل النطاق المائي في معظم المناطق. فقد هيمنت درجات الحرارة الأكثر ارتفاعًا وفصول الصيف الجاف الأطول على المناخ، خصوصًا إلى الشرق والجنوب من البحر المتوسط، وتناقص الهطل المطري بشكل متقطع. لقد جلب التواتر المتزايد للجفاف المجاعة، والرعي الجائر والهجر التدريجي للأراضي الزراعية. دخل شمال

إفريقية في مرحلة انتقالية طويلة من المناخ المتوسطي إلى الأراضي السهبية (البوادي). واستمرت هذه التغيرات في سلاسل ممتدة ومشتدة من الجفافات التي دامت أكثر من ألف سنة. إن ما برز بوصفه انهيارًا ومجاعة في المناطق الهامشية أصبح كارثة شملت المنطقة بأسرها، فأجبر الناس على التخلي كليًا عن الأراضي التي كانت أراضي زراعية غنية. تعدّت الصحراء الكبرى بقسوة على كل الجبهات، ولم تترك في النهاية سوى جيوب من المزارعين والرعاة قرب الواحات التي كانت تغذيها الينابيع القليلة والبعيدة التي نجت من الانخفاض العنيف للنطاق المائي. آنذاك انهارت الصحاري الخضراء واختفت إلى الأبد، ولم تترك سوى آثار قليلة في رسوم أدوات المزارعين. من هذه المنطقة التي كانت مزدهرة، فإن الصحراء الكبرى اليوم، بكثبانها الرملية المتحركة، وامتداداتها التي يتعذر عبورها من القفار الخالية ومناخها الذي لا يرحم كليًا، قد أحكمت قبضتها القاسية على مجمل الشريط الشمالي من قارة إفريقية.

لم يؤثر الجفاف الصحراوي على مزارعي الصحارى الخضراء فحسب، بل مسّ جيرانهم القريبين في المناطق السهبية أيضًا. كان امتداد الكثبان الرملية للصحارى غير مؤات على نحو خاص لرعاة الغنم والماعز القاطنين السهوب. فهؤلاء لم يحرموا فقط منابت المراعي البرية لمواطنهم، بل أيضًا دعم الزراعة الرقعية التي كانت تشكل بشكل طبيعي هذا القوام الرئيسي للحياة البدوية الرعوية. نتيجة لذلك، دُفعت هذه المحاصيل إلى الأطراف والمرتفعات المتاخمة للصحراء الآخذة بالتوسع.

لقد دفع الجفاف كثيرًا من اللاجئين نحو الغرب ونحو الجنوب الغربي، فاستقروا فيما أصبح يعرف ببلاد البربر في أقصى الزاوية الشمالية الغربية من إفريقية، فيما انتقل آخرون باتجاه الجنوب إلى داخل شمال إفريقية الوسطى وتوطنوا في منطقة تشاد وفي إقليم دارفور. وانتقل المزيد باتجاه الشرق إلى وادي النيل الأوسط ووضعوا أسس اللغة المصرية. أصبح المهاجرون معزولين جغرافيًا وماديًا بعضهم عن البعض عندما منعت الصحارى الآخذة بالتوسع المزيد من الاتصال. وكلما زادت العزلة، زاد تمايز اللغات التي نشأت. ولما انتشرت الهجرة فوق أقاليم أكبر وأكثر تعقيدًا من ذي قبل تم خلق عائلات بكاملها من اللغات على مر

الـزمن. لقـد فصل اتساع الكثبان الليبية شعب بلاد البربر عن مصر، وفصلهما عـن شمـال إفريقـية الوسطى. وأدت تلك الانفصالات إلى (ظهور) لغات متمايزة تاريخيًا، لكنها مترابطة، نعرفها في شمال إفريقية.

تبدلـت معظم المناطق الكبرى من الشرق الأدنى القديم بفعل هذا التغير الكبير في المناخ. فإضافة إلى شمال إفريقية، تحولت شبه جزيرة سيناء، التي تفصل إفريقية عن اسية، من أرض سهبية (بادية) بشكل سائد إلى صحراء، شبيهة بما نجدهـا الـيوم. وتحولـت شـبه الجزيـرة العربـية، باستثناء إقليم العربية السعيد الواقـع في الزاوية الجنوبية من شبه الجزيرة، مثل الصحراء الكبرى، إلى امتداد شاسـع مـن الصـحراء حيـث حصـر الوجـود البشـري فيها بواحاتها القليلة المتفرقة. ومهما كان، ففي حين دمرت تلك الفترة المديدة من الجفاف الزراعة في مـناطق كل من إفريقية وشبه الجزيرة العربية، محولة الناجين من الجوع والمجاعة والمـرض إلى لاجـئين، فـإن النطاق المائي الآخذ بالهبوط والمناخ الأكثر قحطًا قد جفّفـا أيضًـا كـثيرًا مـن السبخات الكبيرة والمستنقعات، وذلك ما فتح مناطق جديـدة للـزراعة والاحتلال المستقر لأول مرة. جفت أراضي مستنقعات الدلتا عـند مصـب نهر دجلة ووديان نهر الفرات وكشفت عن أغنى بقاع الأراضي الزراعـية في العـالم القديـم حيث أصبحت موئل سومر القديمة التي هي أقدم حضارات الشرق الأدنى القديمة العظيمة.

في مصـر انتقلـت الـزراعة إلى رقـة النيل، الذي يتميز بفيضان سنوي متكرر ويمكن التنبؤ به نسبيًا، ولأول مرة. شغل الاستيطان الكثيف امتدادات ضفتي النيل مـن أسـيوط في الجنوب إلى الدلتا في الشمال. أوجد تصريف (مياه) الدلتا، حيث كانـت الفيضـانات السنوية تنحصر تدريجيًا برقعة من الغدران المتداخلة، مشهدًا غـني الامتزاج من الأراضي المستنقعية، والرقات الصالحة زراعيًا للحياة، وسهبًا ذا أراضٍ عشـبية غنـية. وفـتح استيطان ذلك الإقليم طريقًا للهجرة إلى الشرق وإلى اسـيةٍ. فاللاجـئون مـن الجفافـات الكثيرة المتكررة وصلوا إلى سيناء وفلسطين وما بعدهـا. في زمـن مـا قـبل (4500 إلى 4000 ق م) أصـبحت صـحراء شمال إفريقية الآخـذة بالتوسـع الصحراء الكبرى (الصحارى). بهذا عُزلت مصر من الغرب، وهـذا مـا وضـع حـدًا لـلهجرات باتجاه الشرق. وبالشكل ذاته، سدَّ تجفف سيناء

طريق هجرة الرعاة المنتقلين عبر الدلتا من وادي النيل إلى الهلال الخصيب في جنوب غرب سورية بشكل تام. عندما وطد اللاجئون من الصحارى أنفسهم في مختلف الأقاليم الفرعية لفلسطين وسورية بحلول (4000 ق م) بدأت سيرورة نشوء عائلة اللغات والثقافات السامية.

مع بدء الجفاف، تراجعت شواطئ بحيرة بيسان في وسط فلسطين إلى ما أصبح يعرف باسمي بحر الجليل وبحيرة الحولة. وقد ضمن تناقص الأرض السبخية في الوديان المنخفضة الوسطى من فلسطين وسورية الأراضي الزراعية للاجئي الصحارى، فكانت فلسطين مغرية بشكل خاص لاقتصاد الرعي والزراعة الرقعية اللذين دعما الهجرة التدريجية باتجاه الشمال. وليست صحراء شبه الجزيرة العربية الخالية هي التي هيأت الرحم الخصيب لسامي آسيا، بل مراعي سهوب سيناء وسورية الفسيحة. هذا الموطن كان يشكل السهل الساحلي لفلسطين، ووادي سهل يزرعيل المتقاطع والصدع الأردني- وبعيدًا إلى الشرق النجد عبر الأردن المتاخم للصحراء العربية. إنه يتسع مع انتقال المرء شمالاً إلى داخل الامتداد الشاسع للبادية السورية. وقد ضمن ذلك استمرارًا ثقافيًا ولغويًا عريضًا. ولما وضع تصحّر سيناء حدًا للهجرات، دعم اندماج القادمين الجدد مع السكان الأصليين نشوء اللغات السامية المتمايزة.

على مدى فترة زمنية تقارب ألفي عام، عبر اللاجئون من الصحارى نهر النيل مع قطعانهم وانتقلوا شمالاً إلى داخل سيناء، وتقدموا إلى فلسطين الكبرى وشبه الجزيرة الكبرى وسورية، حيث امتزجوا تدريجيًا بمزارعي المنطقة ورعاة السكان الأصليين. وفي أوائل الألف الثالث، اتبع المهاجرون نهر الفرات باتجاه الجنوب إلى بلاد ما بين النهرين. فلما انتقلوا نحو الجنوب إلى الخليج الفارسي، اصطدموا وامتزجوا بالسومريين القدماء. وقد تكيفوا مع أشكال الزراعة السومرية، المروية المكثفة، والبنى الاجتماعية الأكثر تعقيدًا لمدنهم. وباندماجهم، طورت بلاد ما بين النهرين اللغات السامية الشرقية للحضارات الأكادية والبابلية القديمة والآشورية القديمة، وإضافة إلى ذلك فإن جماعات مهاجرة أخرى انتقلت على امتداد حافة الصحراء عبر الأردن ودخلت شبه الجزيرة العربية الجنوبية الغربية. هنا أيضًا امتزجوا بالسكان الأصليين

وشكلوا الأساس الثقافي لما أصبح يعرف باللغة العربية الجنوبية القديمة في الأراضي الزراعية للعربية السعيدة.

اتبع أقدم الوافدين الجدد إلى فلسطين وسورية أسلوب حياة رعوي وبدوي (ترحالي) على مدى معظم فترة الجفاف. فقد اعتاشوا على الرعي والزراعة الرقعية، واحتلوا مناطق مقتصرة على السهول العريضة والبادية. ولم يدخلوا إلا بالتدريج بعض مناطق فلسطين وسورية الأكثر خصوبة. وعلى مر الزمن اصطدموا بالسكان الأصليين للقرى (النيوليثية) الأولى التي نجت من الكوارث الاقتصادية لأواخر الألف السابع والألف السادس قبل الميلاد وتم استيعابهم. كانت تلك الفترة، التي انضم خلالها المهاجرون، وهم يطورون الأشكال المبكرة من اللغة السامية، ويكيِّفون حياتهم مع ثقافة وتقاليد السكان الأصليين، عريقة جدًا. في أثناء ما يمكن أن يبلغ حوالي ألف سنة، نجا السكان الأصليون والوافدون من الجفاف. وقد شكلوا معًا عديدًا سكانيًا جديدًا وثقافة جديدة. باستيطانهم القرى، في مناطق فلسطين وسورية الكثيرة المختلفة جدًا، الصالحة للحياة زراعيًا والمعزولة غالبًا، خلقوا اللغات واللهجات المتميزة التي تشكل اللغة السامية الغربية. ولما بدأ المشتغلون بالرعي والمزارعون الرقعيون للسهول، الذين لم يكونوا رحلاً بل نصف مستقرين يستوطنون في قرى دائمة، أصبحوا مفصولين عن الجماعات المشابهة الأخرى. فطوروا تواريخهم الخاصة بهم، وفي موازاة هذه التواريخ المشتركة، اكتسبت كل دزينة من اللهجات واللغات المتمازجة والخاصة، شخصيتها المتميزة. إن كل منطقة منفصلة من فلسطين وسورية قد طورت طريقتها الفريدة في الحياة.

4) اقتصاد بحر متوسطي: (6000–4000 ق م)

كان لسكان العصر الحجري الحديث الأصليين في فلسطين الألف الخامس جذور تعود إلى ثقافات الألفين الثامن والسابع التي نعرفها من التنقيبات عن مدن مثل أريحا وبيضا. تلك المدن كانت قائمة على اقتصاد متطور ومتكامل على نطاق واسع من الزراعة المكثفة وتربية الأغنام والماعز والقنص وصيد الأسماك. وعاش معظم السكان حياة مستقرة في القرى يشتركون بثقافة متكاملة بشكل مذهل.

مع انتشار الجفاف في شمال إفريقية، دخل اللاجئون أولاً منطقة سورية وفلسطين كبدو رعويين. وبعضهم توطن في المناطق المأهولة جنبًا إلى جنب مع السكان الأصليين، فأثَّروا في ثقافاتهم ولغاتهم ودياناتهم وفنونهم، في حين استوطن آخرون مناطق غير مأهولة سابقًا. في الألف الخامس قبل الميلاد، وانضم هؤلاء المهاجرون الجدد إلى الجماعات السكانية القائمة قبل ذاك في المناطق الساحلية الشمالية من فينيقيا وسلسلة جبال الكرمل، في وادي الأردن الجنوبي، وعبر الأردن الشمالي وعلى امتداد السهول الساحلية الوسطى والجنوبية. وقد اكتشفوا الأرض السبخية سابقًا، الصالحة للزراعة حاليًا، من وادي سهل يزرعيل وبدأوا يستثمرونها. استوطنوا بشكل كثيف التربة الفوقية الغنية وافرة المياه من منطقة الأغوار العميقة المغمورة سابقًا ببحيرة بيسان العظيمة.

تنوَّع تأثير الجفاف على جغرافية وبيئة فلسطين بشكل ملحوظ في المناطق المختلفة. فقبل بدء الجفاف، كان قسم كبير من الريف الهضابي مكسوًا بالغابات الكثيفة. وأغوار السهل الساحلي ووادي سهل يزرعيل تحفل بالمستنقعات المائية والبردائية (الملاريا) وكان الجزء الأوسط والشمالي من فالق الأردن يشكل بحيرة بيسان سابقًا. عندما سيطر الجفاف ودام على مدى قرون، اندثرت معظم غابات هضاب النقب الجنوبي بسبب الجفاف وعمليات الحت والتعرية، وتحول السهل الساحلي الجنوبي وحوض بئر السبع إلى سهب. غزت الصحراء هضاب يهوذا شرقي المجمَّع المائي إضافة إلى مجمل المنحدرات الشرقية لفالق الأردن من بيت شان باتجاه الجنوب. في الشمال، مع ذلك، فإن النطاق المائي الآخذ بالهبوط كان مفيدًا، مؤديًا إلى جفاف سبخات كثيرة، وأصبحت كثير من المساحات الغنية بالتربة الخصبة والماء مفتوحة للزراعة والاستيطان.

في حين اتسم المناخ منذ نهاية الألف السابع قبل الميلاد، وحتى نهاية الألف الخامس بالتتابع المديد لفترات الجفاف الشديد، فقد تلاه ما يمكن أن نسميه عهدًا (تحت–مطري): عهدًا فاق فيه متوسط الهطلات المطرية معدل يومنا هذا بحوالي (20) بالمئة. كانت درجات الحرارة أكثر برودة والصيف يتسم

غالـبًا بأمطـار موسـمـية بدلاً من الجفاف السائد جدًا اليوم، فتراجع حد الجفاف الـذي يفصل الأراضي الزراعية عن البادية. وهذا ما سمح بالزراعة والرعي في أمـاكن عديـدة مـن النقب والأراضي السهبية (البادية) السورية، حيث يتعذّر ذلـك اليوم. وفي نهاية الألف الرابع قبل الميلاد، أصبحت الزراعة والنشاطات المرتبطة بها سمة دائمة من سمات مشهد فلسطين.

تلـك الفـترة تحت–المطرية المبكرة زادت بشكل هائل القدرة الاقتصادية لكل الجماعـات السـكانية الناجية في الشرق الأدنى القديم. لقد بدلت بشكل جذري أسـاس الـزراعة في فلسـطين وخلقـت تحولاً كبيرًا في أنماط استيطان المنطقة. فقد تركـزت غالبـية السـكان في المـدن المهيمنة إقليميًا، التي كان لها حقولها المحيطة بها وتربة خصبة وينابيع كبرى. تم إنشاء مدن مثل مَجِدُّو وبيت شان وعكا وعسقلان وغـزة في الأغـوار، وحاصـور وشـكيم وأورشـليم ولخـيش وجازر في المرتفعات. فشكلت العمود الفقري للسكان الفلسطينيين لقرون قادمة.

عـندما هـيأ الجفـاف الكبير، الذي جعل الصحارى ممتدة دون انقطاع، لهذا المـناخ الأكـثر رطوبـة والأكثر برودة، بدأ السكان حديثو الاندماج في كل أنحاء فلسـطين وسـورية ببـناء اقتصـاد اتسـم باستقرار غير عادي. وكانت له سمات مشـتركة يمكـن التماسـها في كـل أنحـاء المشـرق: مـن وديـان سورية الغنية في الشـمال إلى حافـة الأراضـي السـهبية في الجـنوب. هـذا الاقتصـاد كـان محققًا للـتوازن بـين الأنـواع الـثلاثة المختلفة جدًا من الزراعة، حيث كل نوع على حـدة مطبق بشكل نموذجي في منطقته الخاصة به، وأصبح تكامله الفريد يعرف باسـم الاقتصـاد المتوسطي. وقد ساد البنية الأساسية ذاتها في فلسطين وسورية أكـثر مـن (5000) سـنة، ومـا تـزال مهمـة حـتى يومنا هذا. فهي تجمع ما بين الالـتزامات الإقليمية الانتقائية بزراعة الحبوب في السهول والوديان، والبستنة وزراعة الكرمة المتمركزة في إنتاج الزيتون والنبيذ في مناطق المرتفعات، وتربية الغـنم والماعـز في السـهوب العشـبية. مـثل ذلك الاقتصاد كان يتطلب تعاونًا إقليمـيًا وثـيقًا وكـان يعـتمد عـلى شـبكة تجاريـة فعالة، داخل مناطق فلسطين الاقتصادية المتخصصة والمتميزة، وخارجها.

كانـت نـواة اسـتقرار ذلـك الاقتصـاد المتوسطي تتمركز على زراعة الحبوب البعلـية، وخصوصًـا القمح والشعير والشوفان. كان ذلك هو النمط الأساسي في

كل أنحاء السهل الساحلي العريض، والوديان الداخلية من اليرموك إلى سهل يزرعيل، ونجود المرتفعات عبر-الأردنية العريضة، المسطحة، الأحواض السهبية لأراد وبئر السبع ودمشق، إضافة إلى الوديان بين الجبال الصغرى التي هي صفة مميزة للمناطق المتوسطية. فكانت الحقول تُزرع بعد وقت قصير من هطول أولى أمطار الخريف وتُحصد خلال أواخر الربيع وأوائل فصل الصيف الجاف.

وفي حين كانت الأبقار والخنازير تربى من قبل مزارعي الشمال وفي مساحات كثيرة من الجنوب حيث الماء متوافر بسهولة، سهل الجفاف المتكرر تربية المواشي الصغيرة الأشد قدرة على التحمل وخصوصًا الماعز. إن الأغنام الأقل تكيفًا نوعًا ما سرعان ما ضاهت بل فاقت الماعز في شعبيتها بسبب قيمتها الأكبر من حيث صوفها. كانت تربية الأغنام والماعز، مثل تربية الخنازير والأبقار، مظهرًا من مظاهر الزراعة. فكان صوف الغنم (لأجل الملابس) وشعر الماعز (لأجل المنسوجات الخشنة) والحليب والجبن هي المنتجات الأساسية. وكانت الذكور الصغيرة والحيوانات الأكبر سنًا تذبح بشكل دوري لأجل اللحم. كانت الجلود تستخدم لأجل الملابس وبعض العظام لأجل الأدوات.

في هذه الأثناء، استوطنت جماعات صغيرة من الرعاة في البادية، ربما استجابة للتزعزع الدوري للحياة القروية بفعل الجفاف. إن ازدياد العدد الكلي للسكان ربما يكون قد كثف الطلب على الرعي. فطور الرعاة شكلاً من الحياة أكثر ترحُّلاً تمركز في أراضي الرعي الصيفي والشتوي ذي القاعدة الإقليمية، وألحقوا باقتصادهم الزراعة الرقعية للحبوب في وديان تصريف (السيول) البادية. كما هيأت المساكن الدائمة في القرى والدساكر التي تعتبر مثالاً على الموئل الزراعي، السبيل لتشكيلة واسعة من المآوي ذات الأشكال الأقل استقرارًا: المغاور، والكهوف، والأكواخ الدائرية المبنية من الحجر والجلد، والخيام المصنوعة من جلد الماعز. في نهاية الألف الرابع قبل الميلاد، كان الرعاة المهاجرون جزءًا هامًا من سكان جنوب المشرق. فقد كانوا يوفرون اللحم والصوف والجبن للقرى والمدن الدائمة في الموئل. وفي الصيف كانوا يدخلون المناطق الزراعية لرعي قطعانهم وتخصيب الحقول المحصودة للمزارعين.

كانت البستنة، المنتجة للزيتون والفاكهة والبندق، وزراعة الكرمة تتطلب إمدادًا كافيًا ومنتظمًا من الماء وصرفًا جيدًا. كان انتشارها في جنوب المشرق،

ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بإنشاء أقنية الصرف والري والمصاطب وأصبحت في النهاية شريكًا يكافئ زراعة الحبوب وتربية الحيوانات، . وكان لأقدم أشكال المصاطب، التي طُوِّرت في أثناء الألف الرابع، وظيفتان: تقنين الماء والتحكم بمياه الفيضانات والتقليل من الحت على منحدرات التلال. فبنيت طرق من الحجارة على امتداد أسرَّة الوديان وكانت أقنية التفريغ تخفف التدفق المنحدر للماء وتحفظ التربة الفوقية عن طريق احتجاز الطمي المحتوت في سلسلة من النجود النازلة. وكانت النجود، بدورها، تشكل الأساس للبساتين وكروم العنب. بعد ذلك بزمن كبير، في النصف الثاني من الألف الثاني وخصوصًا في أوائل الألف الأول قبل الميلاد، كانت هذه التقنيات في حفظ التربة تستخدم لإيجاد مناطق جديدة لغرس الأشجار والكرمة. فالمصاطب تبنى قرب الينابيع في التلال العليا، وعلى طول كل المنحدرات الأكثر انحدارًا، وحالما تمت إزالة الغابات منها. فُتحت مناطق جديدة من المرتفعات للاستيطان لأول مرة. وتم إدخال التقنية الأساسية لهذا التطور بشكل مبكر جدًا حيث شكلت جزءًا ضروريًا من الزراعة في المرتفعات، في كل أنحاء التلال السفحية الأخفض، وعلى طول أقنية تصريف الأراضي السهبية المديدة.

وقد وجدت تخصصات اقتصادية أخرى في جنوب المشرق محددة إقليميًا وذات أهمية ملحوظة. فالتمور كانت تنتج في واحات الصحراء. والأعمال المعدنية تنفذ في عربة والنقب وسيناء، وصيد الأسماك في بحر الجليل. والملح ينتج على طول الساحل الفينيقي، وقطران الزفت يجنى من البحر الميت، والخشب يقطع في المرتفعات. وطوَّرت قرى وبلدات جنوب المشرق حرفها الماهرة الخاصة بها. ومن أكثرها شيوعًا كانت صناعة الأواني الفخارية وتربية النحل، والأشغال الجلدية، والصباغة والحياكة وإنتاج زيت الزيتون والنجارة. كان اقتصاد فلسطين أي شيء إلا كونه اقتصادًا معيشيًا قائمًا على وحدات صغيرة مستقلة من السكان. كان بالأحرى مجموعًا سكانيًا متفاعلاً، مركزًا على شبكة تعاونية من التجارة. وتم تعاطي أشكال المقايضة بين العائلات والأنداد ذوي الارتباط الشديد ضمن المناطق الاقتصادية المنفردة في القرى (على سبيل المثال، الرعاة ومربو النحل في القرى). وتطورت الأشكال الأوسع نطاقًا

للتجارة بالسلع الأساسية، والعلاقات التكافلية بين ممثلي الجماعات المختلفة في المناطق المتجاورة ولكن المتميزة اقتصاديًا (على سبيل المثال، الرعاة والمزارعون). لقد ازدهرت التجارة الإقليمية والدولية بالمحاصيل المخصصة للتصدير والسلع الكمالية عن طريق البحر والبر، عبر مسافات كبيرة. وكانت تتولى التجارة بشكل نموذجي فئة من التجار المحترفين، وتنظمها مجموعة من الضوابط السياسية. وشكلت الصيرفة الأساس لهذه التجارة، وكانت قوى سياسية كبيرة تتحكم بالوصول إلى التجارة والأرباح (المجنية) منها.

شكلت التجارة العمود الفقري للاقتصاد، فكانت قلة من الناس بمقدورها أن تعتاش من عملها الخاص، حتى القلة الأقل كانت تفعل ذلك. فحتى أبسط أشكال الزراعة والرعي كانت تنطوي على التخصص والمقايضة. نظرًا للموقع الإقليمي لأشكال الإنتاج المتميزة، كانت هذه التجارة تنطوي على تفاعل ثابت بين الجماعات المختلفة وعلى تطور الشبكات المعقدة للعلاقات السياسية بين المنتجين وممثليهم من الاقتصادات المختلفة. إن الاعتماد المتبادل لكل مظاهر الاقتصاد الأكبر، مدفوعًا بعدم وجود اقتصاد معيشة (كفاف) أساسي، ومقترنًا بالتشظي الجغرافي الواسع لجنوب المشرق عمومًا، قد حال دون وجود قوة سياسية أو اقتصادية قوية داخل أي إقليم واحد أو حول أي مركز سكاني. حتى التجمع السكاني الكثيف نسبيًا في بيت شان أو وديان نهر الأردن الشمالية كان السكان فيها منقسمين بين عدد من المدن الصغيرة المستقلة اقتصاديًا والقرى المتوسطة الحجم. فكانت كل واحدة تتنافس مع الأخرى في اقتصاد لا يشجع على حكر الموارد. في حين كان ثمة ائتلافات متغيرة بين القرى المتجاورة، وفي حين طورت كثير من الأقاليم المتماسكة نسبيًا أهرامًا مُتمركزة من الحماية الاقتصادية، لم تنشأ أي قوى كبيرة ذات أهمية في فلسطين. لقد ظل هذا الجزء من المشرق: المنطقة الجنوبية لسورية، بمثابة الأهداب . فقد كانت منطقة فاصلة بين المناطق الزراعية الكبرى ومدن سورية، بين الفرات ومصر، تفتقر إلى وحدتها الخاصة أو تماسكها، وتقع دومًا على أوثق اتصال مع الأراضي السهبية التي كانت تتاخم صحراء شبه الجزيرة العربية وصحراء سيناء. وفي حين أن قدرها السياسي كان يتذبذب بين الحكم الذاتي المتشظي وهيمنة القوى الخارجية، فإنها لم تمتلك أبدًا ثقافة أو سياسة خاصة بها.

كـان مُقـدَّرًا لهـذا الشكل الفريد من الزراعة، الاقتصاد المتوسطي، أن يحدد البنية الأساس لاقتصاد فلسطين وكثيرًا من تاريخها على مدى أكثر من (5000) سـنة. فالـزراعة الفلسـطينية كانـت الرائدة في تطوير نوع من الزراعة أصبح السـمة المميزة للعـالم المتوسطي، مركزه التجارة. بدلاً من زراعة الكفاف، التي تشـمل الـتجارة فحسب بوصفها نتيجة نشوء مؤقت وبطيء للقيم الزائدة أو مـن خلال استغلال جائر من قبل جيران أكثر قوة، كان اقتصاد فلسطين موجهًا مـنذ البداية نحو مقايضة وتبادل السلع التجارية الأساسية. وزراعتها متأصلة في إنـتاج المحاصـيل المعـدة للتصـدير: الحبوب، وزيت الزيتون، والفاكهة والبندق، والنبيذ، والأغنام والماعز ومنتجاتها، والخشب، والملح، والنحاس والفيروز. هذه لم تكن قيمًا زائدة بل أساسية في الاقتصاد.

في حـين كانـت زراعـة فلسـطين مـتمايزة إقليمـيًا، بوجـود مساحة لزراعة القمـح، وأخـرى تسـتثمر في الزيتون أو العنب، وأخرى ملتزمة بتربية الماشية والـرعي، فـإن ذلـك لم يشـجع العـزلة الإقليمـية، بل بالأحرى، إن البقاء كان يعـتمد عـلى اتصـالات قرية بأخرى، وعلى تبادل السلع ضمن الأقاليم وفيما بيـنها. ولأنـه لم يكـن بمقدور جزء من الاقتصاد أن يحيا من دون الآخر، أصبح التواصـل والتسـامح عملتين سائدتين. هذا الشكل من الاقتصاد، المعتمد كما كانـت الحـال عـلى تدفـق السـلع فـيما بين الأقاليم، فتح أيضًا فلسطين على الخارج، ووضعها تحت نفوذ وهيمنة الجيران الأكثر قوة.

5) موئل القرى (3500–2400 ق م)[4]

بسـبب ارتـباط فلسـطين الشـديد بـالكـتاب بحكـم أنهـا الإطـار المكاني للقصـص والأحـداث الـتي طالمـا أسـرت مخـيلة وثقافة العالم الغربي، ظهرت نـزعة إلى وصـف تـاريخ وثقافـة هـذه المـنطقة بالاسـتعانة بالمجـازات المثالـية والرومانسـية. هكـذا كانـت الحـال خصوصًا عندما تمت مناقشة أقدم الأشكال المعقدة المعروفة من البنى الاقتصادية والسياسية لفلسطين. إن اقتصاد وسياسة فلسـطين، بشـكلهما الأصـلي الـنقي، كـان يفـترض فيهما أن يكونا بسيطين. وذلك ليس لأنهما كانا معروفين هكذا، بل لأن الباحثين كانوا يفضلون نشوءًا

تطوريًـا مـن البسـيط إلى الأكثر تعقيدًا. فالتطور الاقتصادي والسياسي، بما في ذلـك خبرة التاريخ نفسه، لم يجلبا معهما تعقيدًا أكبر فحسب، بل جلبا الفساد. فمـع أصـول الدولـة والمَلَكِـية جـاء السـقوط مـن الـنعمة الآلهية. هذه المثالية الرومانسـية، الـتي تمجـد القيم البسيطة للجديد، هي انعكاسات غير مقصودة لـلحكايات الكتابية نفسها، من قصة جنة عدن إلى الحكاية المعقدة حول أصول المَلَكية في سفري صموئيل الأول والثاني.

في تواريـخ فلسطين المنشورة في الستينيات والسبعينيات، امتد هذا التراث الرومانسـي إلى أوصـاف كثيرة لأصول اللغات السامية وحضاراتها في الشرق الأدنـى القديم. فقد وصفت تلك على أنها النتيجة لنشوء تطوري من الرعاة سـاكني الصـحراء، الطليقين الجامحين مرورًا بالاستقرار المستقل والمكتفي ذاتيًا لمـزارعي القـرى، إلى الفسـاد واضـطهاد شريحة مدينية عن طريق سلطة وثروة النخـبة. كـان الملـوك عـلى الـدوام (مستبدين) و(جائرين) ورسمت المدن على صورة سدوم وعمورة.

لـيس لمـثل تلـك الصـور التخيلـية للماضي سوى علاقة واهية بأي واقع تاريخي من العالم القديم، أو بأي دليل نملكه، سواءً من الآثاريات أم النصوص القديمـة. فالصـورة التاريخية الحقيقية هي أكثر تعقيدًا وأكثر إثارة للاهتمام. إن سكان فلسطين لم ينتشروا فحسب بشكل مضطرد على مدى قرون، بل أنشأوا أيضًـا شـبكة كثـيفة مـن المـزارع والقرى والمدن. كان الكساد الاقتصادي الحاد والانهـيار مرضـين مسـتوطنين في المنطقة، لكن هذه الكوارث لم تحدث بسبب أي صراع شبه أسطوري بين أصناف البشر. فالمدن والقرى، والسلطة السياسية الـتي نشـأت مـنها، لم تعـتمد عـلى حكر فائض الثروة، ولا على استغلال أي شـريحة مـن قـبل أي نخـبة جائـرة. بـل بالأحرى، نشأ تطور التجارة والأسواق والبـنى السياسـية في فلسـطين القديمة عن العلاقات بين جماعات نوعية كثيرة جـدًا مـن البشـر، عاشـت في بيـئات وأجواء جغرافية مختلفة جدًا. علاوة على ذلـك، فـإن الاسـتجابات لمطالـب هذه المناطق المختلفة واستجابات كل منطقة للأخرى كانت حتى أكثر تنوعًا من الأطر ذاتها.

كـان ثمـة القلـيل من القواسم المشتركة التي أثرت على كل الناس في كل أنحاء فلسطين، ناهيك عن المناطق والفترات الكثيرة من الشرق الأدنى القديم.

ومـن نافلـة القـول إن التغير التاريخي يكاد يكون اعتباطيًا. فالعوامل المشتركة الكـبرى، والسـبب المباشـر عـلى نحو متكرر للتغير التاريخي هي التبدلات في المـناخ ووفـرة المـوارد الطبيعـية، خصوصًـا عـندما أثـرت عـلى كفاية الزراعة والـرعي. وبلغـة الـتغيرات التاريخـية الواسعة النطاق، فإن القرون المؤثرة من الـتطور أو الخـراب في ماضـي فلسطين، واستقرار الهطل المطري ووفرة الموارد المائـية يمكـن أن تفـيدنا حقًـا وكأنهـا الكـرّاز [الكبش الأول] لأجل تغيرات وتطورات أخرى عبر المجتمع.

مـن الخطـأ أن نفكـر عالمـيًا حـول تطور الزراعة والمجتمع في العالم القديم للشـرق الأدنـى. علينـا بالأحرى أن نفكر إقليميًا. ففي وادي نيل مصر الكبير وشـديد الخصـوبة، تم تطويـر شـكل مـن الزراعة يقوم على تصريف الرقات وعـلى شـبكة للـري. ذلـك الشكل ينطوي على نظام سوق كان مركزيًا، فعالاً وموحـدًا عـبر مـنطقة كـبيرة. لقـد طـوّر اقتصـاد مصـر تجمعًـا سـكانيًا كثيفًا ومتجانسًا، إضافة إلى نموذج دولة عظيمة ذات بنية سياسية تسخر مئات الآلاف من البشر على امتداد النيل الأوسط. وفي الوقت نفسه، فإن الاقتصار الجغرافي الضـيق على الأراضي الصالحة للزراعة برقّات النيل، بأرضها الزراعية الغنية المتاخمة للأراضي القاحلة والصحراء والمزدحمة بالسكان، شجع على وجود بنية سياسية واجتماعية متماسكة وموحّدة: كانت في وئام هنا وهي الدولة الإقليمية الكبيرة والمتمركزة.

في المقـابل، فـإن دلـتا النـيل، بمشـهدها المتـنوع من البحيرات والسبخات والـرقات والمـناطق السـهبية، قـد قاومـت الـتوحد السياسـي. فـبوجود سكان مخـتلطين مـن المصـريين والساميين الغربيين، شكلت المنطقة حاجزًا: بين مصر الوسـطى والـبحر المتوسـط، بـين العـالم المصري لوادي النيل والعالم السامي للصـحراء الشرقية واسية. ولم تتمركز مصالح مصر على الدلتا إلا عبر الأزمنة الـتي رغبت فيها مصر في توسيع سلطتها إلى العالم الخارجي. لولا ذلك لكانت هـذه المنطقة الصعبة اقتصاديًا والهامشية، مثل جنوب المشرق، قد تُركت للقرى الصـغيرة مـن المزارعين والرعاة. في مقابل عالم وادي النيل المتماسك والقابل للتنـبؤ بـه نسـبيًا، بزراعـته الطميـية (اللحقـية) كانـت بـلاد ما بين النهرين الجنوبـية، ذات الدلـتا المنخفضة والأرض السبخية (الأهوار) تتطلب تصريفًا

شـاملاً وتحكمًـا بالفيضـانات لكـي تكـون الزراعة صالحة إطلاقًا للاستمرار. كانـت الشـروط الزراعية للري واسع النطاق وشبكات الأقنية في بلاد ما بين النهرين، تتطلب تنظيمًا سياسية ممركزًا وموجهًا إقليميًا لكي تنشأ المستوطنات الدائمـة في المدن، في البلدات والقرى. لقد نشأت المجتمعات المتميزة المتمركزة في مـدن مسـتقلة بنـيويًا ومتنافسـة هـنا في عهـد مبكر جدًا. خلقت الإمكانية السياسية والفكرية لنشوء دولة–المدينة التنافسية.

تمركـزت مـدن سـورية في الوديـان الزراعـية، وكانـت تدعـم بـنى الحماية السياسـية الموجهـة إقليمـيًا، حيـث كـل مديـنة تسـيطر على أعداد من القرى والـبلدات المجاورة وفق تسلسل هرمي من الإخضاع. مع ارتفاع أهمية التجارة الدولية على طول ساحل البحر المتوسط، أنشأت المدن الساحلية السورية، التي تقـع على المرافئ الطبيعية الكثيرة للساحل الفينيقي، إمبراطوريات تجارية مثل جبيل في الجنوب وأوغاريت في الشمال.

في السـياق الجغـرافي الممـزق لفلسـطين، نشـأت أشكال مختلفة من المجتمع كشـفت عـن أرضـية مشتركة قليلة. وفي أثناء المناخ الأبرد والأرطب في أواخر الألـف الـرابع والألف الثالث، أوجدت شعوب فلسطين المختلفة، وفي خلال تطويـرها الأول، وربمـا لأوضـح مـثال على (الاقتصاد المتوسطي) وسائل كثيرة لكسـب العـيش في فلسطين، وتختلف باختلاف مناطقها. وقد دعمت الزراعة وصـيد الأسماك والصيد (البري) المرتبطة بالأرض السبخية (الأهوار) وسهول الطمـي (الـرقات) حـياة مخـتلفة عن تلك القائمة في حقول الحبوب في وديان الأراضي المنخفضة (الأغوار) والسهل الساحلي. فنشأت بنى سياسية وتورايخ منفصـلة ومتميزة أيضًا. حتى إن اختلافات أكبر قد وجدت على سفوح التلال الـتي تـتغذى بالينابـيع وعـلى المصـاطب الصـخرية، في الوديـان بـين الجبلية المعـزولة، وعـلى الأراضـي العشـبية للسهب (البادية) وفي واحات الصحراء. ومـثل معظـم البشـر، تعـاون أهل فلسطين الأوائل وتنافسوا فيما بينهم. لقد تحاربوا، مثل الناس في أماكن أخرى، وكانت لهم أسبابهم لفعل ذلك.

استضـاف العهـد الـبرونزي المـبكر، الغـني بالمـاء في فلسـطين، عـددًا من التوطـنات الزراعـية، راوحـت في الحجـم بـين عائلة واحدة أو عدد قليل من الـناس إلى بلـدات مكونة من عدة آلاف من البشر. ذلك العهد قدّم النموذج

لأجل المجتمع ولأجل البنى السياسية لفلسطين التي سادت المنطقة عبر التاريخ. فعلى مدى حوالي ألف عام، عاش الناس في مستوطنات، في تجمعات قروية من البيوت كانت تتوضع بالشكل الأكثر كثافة في الوديان والسهول الكبرى الغنية زراعيًا. وتم العثور أيضًا على بقايا منها على المنحدرات الأقل انحدارًا والأكثر خصوبة لسلسلة الجبال الوسطى لفلسطين، على قمم التلال، والنجود وعلى المصاطب. يمكن القول إنه أينما توافر الماء الكافي لإمداد سكانها خلال فصول الصيف القاحلة، وأينما توافرت التربة الغنية بشكل كاف، كانت تتشكل قرية. في كل ذلك، يلاحظ المرء تناسبًا طرديًا بين حجم سكان القرية وقدرات منطقة معينة على الزراعة. كانت فلسطين أرض مزارعين صغار، إنها موئل القرى.

وفي أهوار بيت شان ووديان سهل يزرعيل، استخدمت شبكات صغيرة من الأقنية لتصريف مياه الأهوار. وتلك دعمت الجهود المحلية والصغيرة للتحكم بالماء. وحُفرت شبكات الري الأخدودي البسيط أيضًا في كل أنحاء الرقات وقرب الينابيع الكبرى لهذه المنطقة، خالقة مناطق الزراعة المكثفة. كانت تلك المساحات تتحول في أحيان كثيرة، من خلال الإهمال، إلى سبخات للبرداء. وقبل ذلك، في الألف الثالث قبل الميلاد، أصبحت هذه المنطقة الأكثر كثافة سكانية في كل فلسطين.

وحُفرت الآبار على امتداد السهل الساحلي، شمال عكا، في وادي سهل يزرعيل، في منطقة تصريف وادي غزة في النقب الشمالي، وفي مساحات كثيرة في كل أنحاء فلسطين، حيث يقترب النطاق المائي من السطح. وفي الريف التلالي وفي كل مكان في معظم منطقة فلسطين المتوسطية، كانت تقنيات الزراعة الجافة (البعلية) والأساليب الخاصة بتخزين الماء الفائض لأجل الاستهلاك البشري والحيواني ضرورية. وهذا ما حصر كلاً من الزراعة وإنشاء المستوطنات الدائمة بتلك المساحات التي يرتفع فيها معدل الهطل المطري السنوي فوق (250–350 مم). وتم تأسيس بعض القرى على طول أسرّة الوديان الجافة حيث كان ماء المطر الجاري الإضافي متوافرًا لأجل زراعة الحبوب. وجعلت الصفة التشققية للطبقة الكلسية التي تشكل الأساس لمساحات كثيرة

مـن المـرتفعات الوسـطى بناء الأحواض صعبًا جدًا فمنع ذلك استغلال تلك المسـاحات. بالتأكـيد، كانـت وفـرة المـاء المادة الوحيدة الأكثر أهمية التي قررت وجـود كـل مـن الـزراعة والحـياة القروية في فلسطين القديمة. وهذا متوقع في منطقة تتاخم من الشرق والجنوب البادية والصحراء.

كـان الـنظام الاجـتماعي لفلسـطين يقـوم عـلى شكل عائلات ممتدة ذات أسـاس قروي مع شبكات شخصية مركزة في ملكية المنازل والحقول والبساتين، وتـبادل السـلع والمنتجات، وسلسلة محدودة من المصاهرات، التي دعمت نشوء أنظمـة النسـب والعشـائر. وقـد تمـت مراكمة الثروة من خلال الاستثمارات طويلـة الأمـد، مـثل استصـلاح الأرض وقطـع الأخشاب، وتطوير موارد المياه وأنظمـة الـري، وبـناء المصـاطب الواقـية عـلى طـول المنحدرات الخفيفة وفي الوديـان، وفلاحـة الكروم والبساتين، وتحسين المواشي وإيجاد الأسواق المستقرة وأنظمة الائتمان. استغرق نشوء الازدهار سنوات، وكان يعتمد على الاستقرار السياسـي والاجتماعي. كان الاقتصاد يحركه الدافع إلى إنتاج محاصيل التصدير. فالزيـتون، وهـو قوام الحمية القديمة والمصدر الأساسي للزيت لأجل المصابيح، كـان المحصـول الأهم. في المناطق المؤاتية، أصبحت قرى العهد البرونزي المبكر ضـخمة تمامًـا وكانـت تـؤوي عددًا من السكان يصل إلى بضعة آلاف نسمة. وكـان يـتم الدفاع عن كثير من هذه القرى من على أسوار التحصين الحجرية المـرتفعة. وتكشـف بعـض الـبلدات التي تم تنقيبها عن وجود تخطيط للمدن، والقليل منها يحتوي على أبنية عامة وقصور ومعابد.

كانـت نسـبة هائلـة مـن السـكان، تُقـدر عمومًـا بحوالـي (90٪) تشتغل بالزراعة والرعي. أما البنى السياسية الصغيرة جدًا والمحدودة إقليميًا فقد كانت تـربط مراكـز المدن بعدد قليل من القرى والدساكر الصغيرة التابعة. ولم يكن سـوى عـدد قلـيل نسـبيًا مـن الـناس يشـتغلون بالقوافل والسفن التجارية. فالتـنقلات الموسمية للرعاة كانت محصورة عادة بأراضي ومناطق الرعي الخاصة. أخـيرًا، كـان للطبـيعة المسـتقرة لمعظم المهن أثر في تفتيت سكان فلسطين إلى تجمعـات صـغيرة كـثيرة، كـل واحـد مـنها محصـور بمنطقته الفريدة الخاصة به، وبمهنـته الخاصة به. فرعاة البادية الأكثر تنقلاً، إضافة إلى الكثير من أهل الجبال

(الحطابين والصيادين)، والمشتغلين بالمعادن، والتجار، بدأوا بالتأكيد في إنشاء عشائر ومجتمعات مميزة الهوية من تلقاء ذاتهم. وكان هؤلاء مترابطين ولكنهم متميزون عن القرويين المستقرين وأهل المدن الذين كانوا يتاجرون معهم.

من الناحية الجغرافية، كانت أقاليم متنوعة. فالكثير منها معزول ماديًا عن بعضه بعضًا. وكانت أكبر المراكز السكانية بلدات سوقية صغيرة أكثر مما هي مدن. في تلك المناطق حيث يكون عدد السكان هو الأكثر كثافة، كما في وديان سهل يزرعيل وبيت شان، لم تكن ثمة بلدة واحدة تملك الحجم أو السلطة السياسية لكي تهيمن حتى على منطقتها، ناهيك عن مركزة مساحات كبيرة من فلسطين. ذلك الوضع المتنوع شجع على إقامة البلدات المستقلة سياسيًا، التي يقودها حماة وراثيون محليون أو جماعات من الأعيان. كان ثمة نخبة صغيرة تنظم التجارة والدفاع. إن نظام الحماية في فلسطين، الذي يقدم فيه الحامي الدعم والحماية في مقابل الولاء والطاعة، كان قائمًا على الالتزامات الشخصية للأفراد. فالتطورات السياسية الإقليمية وما بين الإقليمية قد خلقها الطابع الهرمي للائتلافات. وكانت تلك قائمة على غرار الاعتماد الاقتصادي المتبادل للقرى والبلدات المستقلة الذي هو صفة مميزة للاقتصاد المتوسطي.

وبدلاً من شكل الدولة (البيروقراطية) في نظام الحكم، كالذي كان سائدًا في مصر وفي دول المدن في بلاد ما بين النهرين، منعت البنى السياسية لفلسطين (القائمة على) الحامي-التابع، بمراكزها السكانية الصغيرة وتنوعها الجغرافي المتشظي، نشوء دولة عبر إقليمية حتى نهاية العهد الهلنستي. كانت إجراءات الدفاع في فلسطين تنظم محليًا. ففي حين كانت أسوار التحصين يتم تشييدها إلى درجة أن مستوطنات العصر البرونزي المبكر كانت تشبه بلدات القلاع أو الأبراج، فإن جيوشًا كهذه لم تكن، سواءً لأجل الغزو أم لأجل الدفاع.

لم تنشأ قوى كبرى في فلسطين في أثناء العصر البرونزي. فتنوع المنطقة وغياب المراكز السكانية الكبرى منع أيًا من الدول المجاورة من الهيمنة عليها بشكل إمبراطوري، قبل السيطرة المصرية في أثناء القرن الخامس عشر قبل الميلاد. كان موئل فلسطين على الدوام تجمعًا من القرى، المستقلة والمتعاونة.

6) عن البلدات والتجارة

كـان عالم فلسطين العصر البرونزي الذي خلقه الاقتصاد المتوسطي يمارس وظيفته بشكل جيد مع كونه شديد التنوع. يعزى ذلك إلى حد كبير إلى المتاجرة الموجودة في كل مكان التي كانت تحرك الاقتصاد وإنتاجه المتخصص. فالمِلكيات الصـغيرة والحكـم الذاتـي، وبشـكل خـاص الاعتماد المتبادل، كانت الصفات المميزة لاقتصاد فلسطين. فالراعي يتاجر مع المزارع، والمزارع يبادل منتجاته مع زارعـي الفاكهة والخمور والزيتون، إضافة إلى تبادله مع تجار وحرفيي البلدات. هـذا الاعـتماد المتـبادل، الـذي يجمع أصنافًا كثيرة مختلفة من الناس، كان يربط منطقة من فلسطين بمنطقة أخرى: التلال بالأغوار والمزارع بالبادية.

كـان قـروي العصر البرونزي ينتج 'محاصيل للتصدير'. فالصوف، والكتان، والـلحم والجـبن، والسـمك، والحـبوب (خصوصًـا الشعير والقمح والدخن) والبـندق والفاكهـة، وزيـت الزيـتون، والنبـيذ، والخشـب، والأواني الفخارية، والمـلح، والجلـد والقماش، والأدوات الصوانية، والنحاس والفيروز كانت من بـين المنتجات الرئيسية في السوق. وكل تلك ينتجها أناس يعملون بأراضيهم أو قطعانهم الخاصة أو متخصصون يعملون في الصناعات الكوخية. لم يكن في فلسـطين جماعات من العبيد ولا مجتمع منقسم طبقيًا بشكل واضح. لم يكن ثمة ملـوك عظـام هنا. كانت الحياة العائلية ضمن قرية مستقلة أو بلدة صغيرة هي المعـيار. وكـان الفقر موجودًا، لكنه كان جزءًا من مشهد فلسطين، وليس بنيتها الاجتماعية. في الجوهر، الفقراء كانوا أولئك الواقعين خارج البنية الاجتماعية، أي: الغرباء، والمدينين، والأرامل والأيتام.

كانـت محاصـيل التصـدير لفلسـطين تصـلها بمصـر إلى الجنوب، وبفينيقيا وسورية والفرات إلى الشمال والشمال الشرقي. التجارة الدولية البرية كانت في حدهـا الأدنى خلال معظم العصرين البرونزيين المبكر والأوسط، والتجارة بـين مصـر وسورية كانت تتم أساسًا عن طريق البحر. أما التجارة مع بلاد ما بين النهرين فكانت محصورة بالبلدات الحدودية مثل حاصور، التي كانت (مثل تـل دان القريـبة) سـوريّة أكـثر ممـا هـي فلسـطينية. وكـان جُل التجارة البرية

الأخـرى بـين – إقليمـيًا، وثمـة أسـباب وجـيهة لذلك. ففي خلال معظم هذه السـنوات التي تبلغ حوالي (1500) لم يكن في فلسطين مدن حقيقية، ولم تكن تضم سوى عدد قليل من البلدات الحقيقية.

تمحـورت السـلطة السياسـية داخـل فلسـطين، والقدرات العسكرية التي كانـت ملازمـة لهـا، في دائرة مالك الأرض الثري: رجل واحد، أو عائلة، كانت حمايـته تضـفي الشرعية على حقوق وهيبة الرجال الأصغر مرتبة. كانت سلطة قائمـة عـلى الشخصـية والـنفوذ والولاء الشخصي، ونادرًا ما كانت تتخطى الأجـزاء المحـيطة بمـناطق فرعية محدودة جدًا. لم يكن ثمة قوة واحدة، عسكرية أو سياسـية، عـلى سبيل المثال، تتحكم بوادي سهل يزرعيل أو بوادي بيت شان. كانـت عشـرات مـن الـبلدات تتـنافس عـلى الـنفوذ في المناطق الخصيبة من السـهل الساحلي أيضًا. ظهرت في فلسطين التحصينات، حتى في بعض قراها الأكـثر تواضـعًا. تلـك القـلاع تقـدم الدلـيل الواضـح عـلى وجود الزعماء المسـتقلين والمتنافسـين أو 'الوجهاء'. قلة من البلدات وقلة من البنى السياسية كانـت تـتحكم بأكـثر مـن بضعة آلاف شخص، ومعظمها كان يتحكم ببضع مـئات. فالقـرى الصـغيرة المحصـنة، كـل واحـدة يدعمهـا ويدافع عنها حاميها، تتـنافس وتـتعاون مـع بعضـها بعضًا لأجل التجارة والنفوذ. في أوقات الشدة والـنـزاع، كانـت الائتلافات تنفرط. فالمعارك، وحتى الحروب، كان من الممكن أن تُخـاض، ولكن لم يكن ثمة أحد من الأمراء الصغار الكثيرين، أو بلداتهم، قادرًا على السيطرة على أي قسم كبير من هذه المنطقة المعقدة على مر الزمن.

ومـع أن مؤرخـي فلسـطين القديمـة يشـيرون عمومًـا إلى بلـدات فلسطين القديمـة بوصـفها (دول–مـدن) وإلى حكامهـا بوصـفهم (ملوكًا) فإن كلاً من هذيـن المصطلحين مضلِّل. فالكلمة التي تعني (مدينة) في اللغة العبرية تمتلك طيفًا واسعًا من المعاني مثل (مكان) أو (استيطان/ مستوطنة) إذ يمكن أن تعني المنـزل وما حوله، أو قرية صغيرة أو قرية أو بلدة، أو حتى عددًا قليلاً من الخيام المبعـثرة. إن مصـطلحنا الحديـث للمديـنة ضـلل أكثر مما أرشد. فهو يستخدم للإشـارة إلى بـابل أو نيـنوى، اللـتين كانـتا مدينتين كبيرتين فعلاً تضمان ربع ملـيون نسـمة أو أكـثر. ويمكـن أيضًـا أن يـدل على أصغر قرية تضم عشرية

(دزينة) أو أكثر من الناس في مرتفعات الجليل. وعلى الصورة ذاتها، فإن الكلمة التي تترجم عمومًا بمعنى (ملك) يمكن أن تدل على فرعون مصر، العاهل السلالي لبضعة ملايين من البشر، وتدل غالبًا على أي زعيم قرية مستقلة. إن بعض الباحثين نصح باستخدام تعبير شيخ قبيلة، ولكن حتى ذلك التعبير طموح أكثر مما يجب، وينبغي استخدامه فقط لأجل بعض أقوى حكام فلسطين.

كانت قرى فلسطين في معظمها مستقلة بعضها عن بعض، كما كانت محصنة بقوة ويحكمها حماة مستقلون، كل واحد له جماعته الخاصة من التابعين والعائلات الفرعية. وسلطة الحامي تمتد بقدر نفوذه الشخصي وحمايته. فالحماية والولاء يُمنحان من خلال التزامات شخصية ويُصانان بتعهدات متبادلة. وتلك التعهدات تنطوي على الأبوية من ناحية، وعلى الطاعة المطلقة من ناحية أخرى. كان خرق الاتفاقيات يُفهم شخصيًا: بلغة الخيانة.

وكان لكل مدينة حاميها الخاص بها أو (عَرَّابها). إن التحصينات، الفعالة، ولكن السريعة وسهلة البناء، التي كانت تعج بها فلسطين حتى نهاية العصر البرونزي الأوسط كانت سمة مميزة للحماية العائلية. بسبب الحكم الذاتي المحلي الشامل، كانت التحالفات السياسية الكبرى، التي من شأنها أن تضم مناطق أكبر، هشة ومحدودة في حالات الضرورة الخاصة والشدة.

لم تكن سلطة الدولة موجودة بأي شكل بلدي في فلسطين. ففي حين كان بمقدور الزعماء المحليين أن يدعموا ويحموا التجارة المحلية، وحتى الاقليمية، فإن التجارة عبر المسافات البعيدة كانت خارج نطاقهم. إن ما كانته التجارة بعيدة المدى يعتمد كليًا على القوى العظمى ودول الهلال الخصيب: دول مصر وسورية وبلاد ما بين النهرين. فقد وسعت مصر نفوذها لكي تقيم تجارة دولية على طول الساحل المتوسطي وفي كل أنحاء أغوار فلسطين، بحرًا مع فينيقيا وبرًا مع الساحل الجنوبي لفلسطين. ووسعت مدن سورية الداخلية: إيبلا، حماة، حلب، ماري، دمشق وحاصور، بشكل دوري، تجارتها إلى الأغوار وسهل يزرعيل والأردن. مع ذلك صارت طرق التجارة الدولية الكبيرة التي تصل وادي النيل بسورية والأناضول ووادي الفرات برًا، تستخدم فلسطين وسيناء كجسر بري.

وفي أثناء العصر البرونزي المتأخر، كانت تلك التجارة الدولية البرية نتاج التعاون والتنافس بين الإمبراطوريتين المصرية والحثية. وأصبحت المنافسة تقرر كثيرًا من المستقبل السياسي لفلسطين.

عند بدء القرن الخامس عشر قبل الميلاد كان ثمة ثلاثة طرق كبرى تعبر فلسطين:

1) طريق حورس: هذا الطريق الشمالي الجنوبي الأساس يمتد من دلتا النيل عبر الصحراء الشرقية إلى السويس، يتبع السلسلة الساحلية لشمال سيناء إلى الشرق من غزة، حيث يلتف شمالاً ليصعد إلى السهل الساحلي لفلسطين إلى عسقلان، وأشدود ويافا. كانت الطرق الفرعية على طول وادي غزة تربط الطريق العام إلى المستوطنات المبعثرة عبر النقب، الشمالي، المتركزة في أراد. وبعيدًا إلى الشمال كانت أسرَّة الوادي التي تصرِّف (مياه) الريف التلالي الجنوبي باتجاه البحر تربط الطريق ببلدات لخيش وجازر الواقعة في السهل الساحلي، وكان وادي أيّلون يربط أورشليم وبيت شمس بالساحل. الطريق الساحلي كان يلتف نحو الشمال الغربي، مجتازًا تلال الحديد عن طريق ممر مجدو، ليدخل سهل يزرعيل ويجلب التجارة المصرية ضمن نطاق بلداته وقرى الجليل الأسفل بعيدًا إلى الشمال. ومن الحافة الغربية لوادي سهل يزرعيل، كان الطريق يتفرع، فيتجه نحو الغرب على طول نحل قيشون إلى تل أبو هوان، وتل كيسان، وبلدة عكا والمرافئ الفينيقية المزدهرة التي كانت حلقات وصل حيوية في حركة السفن المتوسطية الشرقية. من هنا، أمكن إقامة الصلات مع مصر وقبرص وسورية والأناضول وبحر إيجه.

ومهما كان، استمر الطريق الرئيسي نحو الشرق، على طول الحافة الجنوبية لسهل يزرعيل، من مَجِدُّو وتعنك، ومن هناك إلى بيت شان ووادي الأردن. بالانتقال شمالاً، على طول الشاطئ الشرقي لبحر الجليل، سرعان ما يصل الطريق إلى فالق نهر الأردن الشمالي. إنه يربط مستعمرات العصر البرونزي الضخمة مثل بيت يراه وتل كنرت بحاصور ودان. يستمر داخل وادي البقاع

الأوسط في لبنان وإلى مدينتي حماة وحلب السوريتين. وكان ثمة طريق فرعي، بعد مغادرة بيت شان، يعبر نهر الأردن قرب فيلا [خربة طبقة فحيل] وينطلق نحو الشمال الشرقي صعودًا إلى وادي زرقا (الزرقاء) وعبر الجولان إلى دمشق. هناك، يلتف حول الحافة الشمالية لمرتفعات جبل بشري، كان الطريق العام يعبر البادية السورية الكبرى، ليصل في النهاية إلى الفرات وحاران.

2) معبر الصحراء: كان الطريق الفرعي الكبير الثاني، الذي يربط مناطق فلسطين بالتجارة الدولية، يدخل سيناء من الدلتا الشرقية إلى الشمال تمامًا من البحيرات المرة، ويعبر سيناء على طول المنحدرات الشمالية الغربية لشمال سيناء وصحاري النقب الشمالي إلى ينابيع قادش برنع. بعد الانضمام إلى طريق فرعي إلى أراد، كان هذا الطريق ينحدر إلى فالق نهر الأردن جنوب البحر الميت قبل الانطلاق شمالاً على طول الشاطئ الغربي لينابيع عين جدي ويتابع إلى أريحا، ثم ينطلق شمالاً على طول نهر الأردن إلى بيت شان والشمال.

3) طريق الملوك: هذا الطريق البري الثالث كان ينطلق من وادي النيل عن طريق وادي طوميلات. فكان يعبر سيناء إلى الشمال تمامًا من مُسَيَّف سيناء عن طريق وادي فيران والينابيع الواقعة قرب دير القديسة كاترين الحالي. الوظيفة الكبرى لهذا الطريق هي ربط مناطق المناجم في صرابيط القديم ، وتمنة ووادي عربة. إضافة إلى مرافئ الخليج قرب إيلات والعقبة الحديثتين. كان هذا الطريق ينعطف شمالاً من العقبة، ويمتد غرب الحاجز المائي على طول النجد عبر الأردن، ويتبع شريط البادية الضيق جدًا وأراضي الرعي التي تشكل المحيط الغربي للصحراء العربية. كان طريق الملوك هذا، الذي يتجنب الممرات الضيقة العميقة المتعذرة عبور شبكة تصريف عبر الأردن، يربط التجارة وتجارة الرعاة والمزارعين في مناطق إدوم ومؤاب وعمون وجلياد والجولان في طريقه إلى دمشق.

وكانت القرى الكبيرة والبلدات المرتبطة بهذه الشبكة التجارية المعقدة في العهد البرونزي المتأخر حتى ذاك الوقت من بين أكثر مراكز الأسواق الإقليمية

لفلسطين استقرارًا وأهمية. لقد جلبت التجارة الدولية الازدهار إلى الاقتصادات، فشجعت التوسع والمزيد من التخصص. من بين هذه الحرف الهامة كانت تربية حيوانات الجر، والدباغة، والصناعات المرتبطة بها. وسرعان ما نشأت المدن الآهلة بالسكان بوصفها مراكز إقليمية، فحكرت سبل أقاليمها إلى الأسواق الخارجية. اعتمادًا على الصناعات الإقليمية وطلبات الشركاء التجاريين، ولاقى كثير من هذه المراكز ازدهارًا وتوسعًا من خلال انتشار هيمنة الانتاج الأحادي، كما في تربية الماشية، والخشب وزراعة كروم العنب والزيتون ومعاصر النبيذ، والصباغة، والحياكة والأواني الفخارية وما شابه. ذلك التطور لم يجلب الازدهار فحسب، بل حقق أيضًا زيادة في التبعية والوقوع عرضة لتقلبات التجارة الدولية، وأخيرًا للإمبراطورية المصرية التي كانت تسيطر عليها.

كانت الصلات الفلسطينية بالطرق البحرية المصرية-الفينيقية تتوقف على بلدات مرافئ الشمال الغربي. ففي منطقة خليج حيفا الحديثة وعلى طول الساحل الشمالي للبحر المتوسط، خلقت تجارة فينيقيا صلات حيوية مع كل العالم المتوسطي. نتيجة لذلك، كان يمتد خيط من مدن وبلدات الموانئ المزدهرة من تل أبو حوام أسفل جبل الكرمل ويشمل تل كيسان وعكا، وإكزيب، وصور، والصرفند، وصيدا، وبيروت، وجبيل، وأرواد وأوغاريت. لقد خلقت المتطلبات الفنية لبناء السفن والملاحة هذه البلدات الفينيقية بوصفها مهدًا للمهن والحرف. والطبيعة (الكوزموبوليتية) والتعددية اللغوية لتلك البلدات أضفت عليها بسرعة صفة المراكز المدينية (الحضرية) الحقيقية الوحيدة التي يمكن لفلسطين أن تتباهى بها. فاقتصاداتها وتقاليدها الانتقائية (الاصطفائية) وسمت فينيقيا بوصفها مركز ثقافة فلسطين. حرفيًا، كانت فينيقيا المصدر الوحيد للثقافة الراقية في فلسطين. فمن تلك الموانئ وصلت حضارة العالم الأكبر بالتدريج إلى مناطق فلسطين الزراعية وبواديها.

مع أن فلسطين استمرت خلال العصر البرونزي بوصفها مكانا منعزلاً تسوده الأمية، فإن ذلك لم يكن صحيحًا بالنسبة إلى فينقية. لقد كانت بلداتها تشبه مدن سورية الكبيرة. فنشأت ثقافة فنية مكتوبة ذات حظوة بارزة في أوغاريت في القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد، وكان الخطاطون يتواصلون بشكل منتظم بين بلدات فلسطين الكبرى: من جبيل وشكيم

وأورشـليم والـبلاط المصـري. وقـد كانـت الكتابة نشأت منذ وقت طويل في سـورية، في بلـدة إيـبلا الـتجارية، مـنذ زمـن مـبكر يعـود إلى القـرن الـرابع والعشـرين قـبل المـيلاد، وتم العـثور على أمثلة قليلة على نصوص أدبية من ألالاخ إلى مجِدُّو.

كـان معظـم الكتابة ينجز لأسباب تجارية، و اتخذت شكل حسابات وعقود، ولأجـل الاتصـالات السياسية والعسكرية. وكان معظم أشكال الكتابة معقدًا، تسـتخدم توافقـية مـن الـرموز والحـروف المسـمارية. فالكـتابة والقراءة كانتا تتطلـبان مهـارة وسنوات من التدريب، فحصرت بالمحترفين الذين تستخدمهم المصالح التجارية وبلاطات الدول الإمبراطورية.

شقت فينيقية الطريق إلى ثقافة مكتوبة أوسع من خلال تطويرها للأبجدية. في أوغاريـت نجـد أبجديـة مـتطورة تمامًا مكتوبة بحروف مسمارية في زمن مبكر يعـود إلى العصر البرونزي المتأخر. ووجدت أنظمة أخرى في موقعها في أماكن أخرى من سورية وفلسطين. وما يزال اختراع الأبجدية الخطية غامضًا، تلك التي شـكلت الأسـاس لـيس فقـط للكتابة العبرانية والآرامية فقط بل أيضًا، عن طـريق الفينيقـيين، للـنظامين الإغـريقي واللاتـيني، ولكـن يـبدو أنه نشأ من الشـكل المتصـل للكـتابة المصـرية. في أثـناء العصـر الـبرونـزي، وكان تعلم القراءة والكتابة مظهرًا من مظاهر الإمبراطورية المصرية أو من مظاهر التجارة الفينيقية والنشاطات الأدبية التي تدعمهما، ولم يكسب سكان فلسطين الكثير مـن هـذه الـتطورات قـبل أن تبدأ آشور باستعمال اللغة الآرامية كلغة جامعة لأجـل إمـبراطوريتها، فـأوجدت نظامًـا مـن النساخ والمدارس في أثناء القرنين الثامن والسابع.

الفصل السادس

اقتصاد متوسطي

1) مزارعون ورعاة: اقتصاد متغيّر (2400–1750 ق م) تقريبًا

في حين أن مناقشة الاستعمال المبكر للغات السامية في اسية وعلاقتها بالناطقين باللغات الأفرو–آسيوية في مستوطنات شمال إفريقية (النيوليثية) هي ضرورية لفهم الطبيعة المحلية لشعب فلسطين ونشوء اللغة العبرانية واللغات المرتبطة بها، فإن النشوء التاريخي لشعب ما يشمل ما هو أكثر بكثير من لغته. كما أن أصول مؤلفي التراث الكتابي أيضًا متجذرة في البلدان التي عاشوا فيها وفي أشكال الحياة الاقتصادية والاجتماعية التي ولدوا فيها. بهذا الخصوص، فإن جذور مؤلفينا تكمن عميقة بالقدر نفسه في تربة فلسطين، التي نهلت من الثقافة السامية الغربية المبكرة نفسها مثل جيرانها في سورية.

حتى منتصف السبعينيات كانت البحوث الكتابية والأثرية تفهم الانتقال ما بين العهدين البرونزي المبكر والبرونزي الوسيط بلغة النظرية القديمة لهجرة البدو الرحّل الساميين من شبه الجزيرة العربية. وقد ربط كثيرون تلك النظرية بالنصوص المسمارية والمصرية التي كانت تشير إلى عمّورو وعمو. وخلق المؤرخون تاريخًا للهجرات والغزوات العمورية التي اجتاحت الهلال الخصيب من الخليج الفارسي إلى الدلتا المصرية. كان يعتقد أن هذه القبائل البدوية قد دمرت

ثقافات العهد البرونزي المبكر لبلاد ما بين النهرين وفلسطين، وأنها خلقت العهد الوسيط الأول لمصر، وبعد عدة قرون، أدت إلى نشوء الهيمنة العمورية بين دول ما بين النهرين في سورية وفلسطين. ربطت الآثاريات الكتابية تلك (الحركة العمورية) بحكايات الآباء الكتابيين، وخصوصًا بقصتي إبراهيم ويعقوب. فهي تقرأ وراء القصص تاريخًا لحركات الشعوب.

بفعلها هذا، خلقت البحوث الكتابية تاريخًا مزدوجًا للأصول لإسرءيل القديم: واحدًا بصفتهم (شعب إسرءيل) بدوًا رحَّالاً من شمال بلاد ما بين النهرين في أوائل الألف الثاني، وآخر بصفتهم رعاة أشباه بدو في نهاية العصر البرونزي، حوالي (1200 ق م). ذلك (التاريخ) يعتمد على قصص كتابية منتقاة بعناية بسبب ترابطها المنطقي. فإبراهيم انتقل من أور في جنوب بلاد ما بين النهرين إلى حران في الشمال. من هناك دخل (كنعان) مع عائلته. ومع ذلك نزل يعقوب وعائلته إلى مصر في وقت لاحق ليصبح هناك إسرءيل ويعود إلى فلسطين تحت اسم يشوع. وكان يُعتقد أن تلك الرواية تعكس غزوًا ثانيًا لفلسطين قام به الإسرءيليون، الذين اشتركوا في هجرة (آرامية) أوسع خلقت شعوب عبر الأردن.

لم تكن تلك حقًا لافرضية تاريخية أو إعادة بناء تاريخية على أساس من الجدل، لقد كانت إقحامًا للتناغم والتماهي بين قصص كتابية منتقاة ومعطيات آثارية. مع ذلك، كانت قصة الكتاب وليست المعطيات الأثارية، هي التي منحت ذلك التاريخ الترابط المنطقي والاستمرارية. وكان انهيار تلك الفرضية، التي فرضت مطلبًا مستحيلاً على دليلنا، مفاجئًا وحاسمًا. بقبول اللغات الأفرو–آسيوية بوصفها السلف للغات السامية، لم يكن يتعين التخلي عن الصورة الرومانسية للأصول العربية فحسب، بل تبخَّرت الهجرات المتتابعة (للعموريين) و(الآراميين) من الرحم الخصيب لشبه الجزيرة العربية. لقد مكنت الأفكار القديمة للغزوات المؤرخين من استخدام جماعات البدو الرحل لإزالة الثقافات السابقة والبدء بحضارة جديدة. بهذه الطريقة، انتقلوا من العصر البرونزي المبكر إلى المتوسط، ومن عالم كنعانيي العصر البرونزي المتأخر إلى عالم جديد من إسرءيليي العصر الحديدي. لكن لولا وجود

الغزوات العمورية والآرامية لتفسير هذين الانتقالين، لأصبحت استمراريات الـثقافة أوضح. إن ما وجد من اختلافات، لم يكن كبيرًا للغاية كما دفعتنا كتب الـتاريخ في الـستينيات والـسبعينيات إلى الاعتقاد بذلك، إنما كان من الأفضل إلى حد بعيد أن تُفسَّر بوصفها تغيرات داخلية وارتقاء للاقتصاد.

يـربط طـيف الـتوطُّن الـذي يمـد المـزارعين الذيـن يعيشون في البلدات، والـرعاة الذيـن يعيشـون بأشـكال من الحياة البدوية الموسمية، بالطرق المختلفة لكسـب العـيش. وفي فلسـطين، فإن الجهود المتكررة للتكيف مع التغيرات في المـناخ والبيـئة تخلـق مـثل هـذه الاختلافات. وتعزى غلبة شكل على آخر إلى تـأثيرات الـتجارة، الـتي كـان يعـتمد علـيها كـل اقتصـاد فلسطين المتوسطي، فالسـكان ككـل، كـانوا مسـتقرين، فقط إلى درجة المرونة. لقد مارسوا أشكالاً عديـدة من الحياة البدوية والاستيطان، وذلك تبعًا لحاجات المنطقة التي يكونون فيها والتغيرات المؤقتة في المناخ والاقتصاد.

كان الازدهار الذي جلبه المناخ المؤاتي للألف الثالث قبل الميلاد إلى جنوب المشـرق اسـتثنائيًا. فقـد دام هـذا الازدهـار حوالـي (500) سـنة. وكان اقتصاد فلسـطين الجنوبـية في حوالي (2400 ق م) مدعومًا بتجارة مزدهرة مع الحضارة الراقـية لمصـر المملكـة القديمـة الـتي بنـت الأهـرامات، وكـان الشمال شديد الارتباط بسورية.

مـع الهطـل المطـري الأكـبر في أثـناء العصر البرونزي المبكر، كانت سيناء والنقـب الأوسـط والجـنوبي، وهـي أرض صحراوية بشكل طبيعي مع بعض الـرقع مـن البادية، قادرة على تقديم مراع هامة من الأرض، ضمن البادية التي كانـت تشـمل كـثيرًا من غرب وجنوب شبه الجزيرة العربية. وقد ربط الرعي المستمر للأرض تلك المناطق بالبادية السورية الكبيرة إلى الشمال، ونشأ تجمع سـكاني مـن الـرعاة الموسمـيين فـوق مـنطقة شاسـعة تمـتد عـلى طول كل من الخاصـرتين الشـرقية والجنوبـية للمشـرق. فكان القمح والشعير يُزرعان على المـنحدرات السـفلى للـتلال وفي الأخـاديد والوديان التي تصرف مياهها. كما وفَّـرت صـناعة الفيروز والنحاس والنطرون والقار على طول شواطئ البحر الميـت وعـربة الجنوبـية ومسـيف سـيناء الأوسـط أشغالاً إضافية لهؤلاء الرعاة

المزارعين خارج الموسم. لقد خلقت وضمنت الصلات الضرورية مع طرق التجارة التي كان يعتمد عليها بقاء تلك الجماعات السكانية.

وفي أثناء القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد انهار ذلك الازدهار إذ دخلت منطقة البحر المتوسط الشرقي برمتها عهدًا طويلاً من الجفاف المدمر الذي هدد بقاء مجموعة سكانية كان ازدهارها السابق ونموها الواسع بحد ذاتهما مسؤولين جزئيًا عن ذلك الانهيار. فقد زاد ازدهار جنوب فلسطين من عجز سكانه عن الاستجابة لتأثير الجفاف الكسادي على الاقتصاد.

إن المثال الجيد على هذا يمكن التماسه في بلدة أراد من العصر البرونزي المبكر. فقد كانت تلك البلدة مستوطنة ضخمة ومزدهرة على الحافة الجنوبية لفلسطين. وكان امتداد البوادي الذي يفصل الموئل الزراعي عن الاتساع الكبير للصحراء من سيناء إلى شبه الجزيرة العربية قبل ذلك قد طوّر نمطه الخاص به من الزراعة والاستيطان. وامتدت المنطقة شبه القاحلة عبر الأرض العشبية من السهل الساحلي لعسقلان إلى غزة وشرقًا عبر حوضي بئرالسبع وأراد. وبسبب القحط وخصوصًا عدم انتظام الهطل المطري، فإن الاستيطان الدائم على مدار العصر البرونزي كان في أفضل أحواله غير مستقر، ذلك أن قرى وبلدات المنطقة كانت كلها تقريبًا موجودة في أقاليم أقصى الشمال، قريبة من وديان السيول الكبرى. ويبدو أن تلك القرى أيضًا كانت تمتلك اقتصادًا متوازنًا بين تربية الماعز والأغنام المقاومة للجفاف وزراعة الحبوب. كنتيجة لذلك، كانت المساحات التي طورتها القرى في هذا الاقليم أكبر بكثير نسبيًا، والكثافة السكانية أقل بكثير، مما هي في أقاليم الشمال الزراعية.

كما خدمت البلدات الأكبر حجمًا، مثل أراد، أيضًا كبلدات حدودية، وكأسواق لأجل العدد السكاني الأكبر لكثير من الجماعات البدوية (القادمة) من البوادي وواحات وتلال النقب وسيناء، الذين كانوا يعيشون من تربية الغنم والماعز، ويزيدون دخلهم بالزراعة الرقعية في أسرّة وديان النجود. إن الدليل الغامر من التنقيبات وأنماط الاستيطان فوق تلك المساحة الضخمة هو أن بدء الجفاف قد أحدث تغيرًا كارثيًا. في حين أن كثيرًا من باحثي أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات كانوا يأملون في تفسير هذه الكارثة بسيناريو

غـزو الـرعاة العموريـين البدو للمنطقة من البادية السورية ومن شمال بلاد ما بـين الـنهرين، لم يكـن ثمـة أي دلـيل عـلى ذلـك. والأسوأ من ذلك، أن تلك النظرية لا تكاد تفسر الانهيار شبه الكلي لأفضل مراعي المنطقة.

كانـت جـذور الكارثـة الـتي أدركـت العهـد البرونزي المبكر في فلسطين الجنوبـية تكمـن ضـمن فلسـطين ذاتهـا: في ازدهارها، وفي كبر بلداتها، وعدد سـكانها السـريع الازديـاد. ويقف ازدهار بلدة أراد في الربع الثاني من الألف الثالـث لـيس فقـط في تـباين قـوي مع فقر وفراغ حوض أراد في أثناء الربع الأخـير من هذا الألف، بل إنه السبب في ذلك. وقد شهدت فلسطين في أوج ازدهـار العصر البرونزي المبكر توسعًا سكانيًا لم يسبق له مثيل. فقد تم العثور على بلدات تبلغ مساحتها أكثر من خمسة أفدنة، تضم بضعة آلاف من البشر، في كثير من مناطق فلسطين الأكثر خصوبة. وكانت القرى الصغيرة والدساكر تـتوزع في كـل أنحاء الأقاليم حيثما يتم العثور على التربة الجيدة والماء الوفير. وامتد الاستيطان إلى المرتفعات الأكثر صعوبة، مع بناء التحويشات والمصاطب عـلى طـول وديـان التصـريف الأقل انحدارًا. كما امتد سكان العهد البرونزي المبكر أيضًا خارج هذه المناطق المؤاتية، فتم إنشاء المستوطنات في المناطق الأكثر هامشـية إذ يـتم العـثور عليها في مناطق البادية، التي لم يكن بوسعها أن تعيل سوى عدد محدود جدًا من السكان والزراعة، وفي أفضل الأوقات فقط.

لقـد جعـل المكـون شـبه الثابت الوحيد للتاريخ، أي ازدياد السكان، تلك المسـتوطنات محفوفـة بالمخاطر على نحو متزايد. مع النمو، أصبحت مستوطنات الأراضـي الهامشـية معـتمدة عـلى شروط الطقس والتربة المؤاتية. ومع النمو تكـثّف الـرعي وزراعـة المحاصـيل. فـالدورات الزراعـية الطويلة هيأت الموقع للـدورات القصـيرة، وصارت الأرض تُمنح زمنًا أقل حتى لاستعادة خصوبتها. للـتعويض عـن ذلك، وضعت أراضٍ أكثر هامشية ذات تربة أفقر قيد الانتاج. في المسـاحات الزراعـية الرئيسـة، وتفاقمت الحاجة الملحة إلى الهجرة مع بلوغ الكـثافة السكانية حدها الأعظمي. انتقلت تلك الهجرة إلى مساحة جديدة من المـرتفعات والـبادية، ولكـنها انتقلـت أيضًـا إلى الـبلدات وبشكل متزايد إلى القطاعـات اللازراعـية مـن الاقتصـاد. وزاد ذلك بدوره الضغط على القطاع

الـزراعي. في الوقـت نفسه، أصبح ذلك القطاع أقل قدرة على تلبية المتطلبات المـتزايدة المفروضـة علـيه. وقـد أدى نمـو البلدات إلى التضخم وأصبح انهيار الاقتصـادات شـديدة الـتأزم شـيئًا مألوفًـا عـندما اشتد الجفاف. أما في الأقاليم الأكـثر هامشـية فـإن الكارثـة النهائية ربما كانت حتمية. في مثل تلك المناطق، حيـث الـزراعة معـتمدة اعتمادًا شبه تام على الزراعة البعلية، حتى التغيرات المناخـية الطبيعية من عام إلى عام كانت تجلب معها فترات متكررة من ضعف المحاصـيل بسـبب الجفـاف قصـير الأمـد. وعلاوة على ذلك، ففي هذه المناطق، حيـث لم يكن الهطل المطري قبل ذلك إلا هامشيًا في أفضل الحالات، فإن نقصًا في الهطـل المطري قدره (15٪) أو (20٪) قد يكون كارثيًا، إذ يمكن أن يؤدي إلى ضـياع كثير من الحصاد. لكن مثل هذا التذبذب في المناطق ذات الهطل المطري الكافي لا يخلق سوى ضائقة أكثر اعتدالاً على الإنتاج.

كذلـك أثّـر فـرط اسـتخدام الأراضـي الهامشـية وازدياد الطلب على الماء، متضـافرين مـع نوبات الجفاف المتكررة والمستديمة، بشكل مباشر، على النطاق المـائي أيضًـا، الـذي أدى انخفاضـه المباشـر إلى ضياع الينابيع والآبار الضحلة. وأدى ذلـك إلى ازديـاد ملوحة المياه الجوفية في المناطق الساحلية. وحتى مع فتح مسـاحات أكـبر، فلابد أن الأراضي الفقيرة أخفقت قبل ذلك في انتاج الغلال المـرتفعة بشـكل متسق. وهذا، بدوره، شجع المزارعين على التقصير، بل على الـتخلي عـن أنظمـة إراحـة الأرض خاصـة الجـيدة مـنها لكـي يعوضوا عن خسـائرهم. ومـع الـتخلي عـن أنظمة الإراحة، ازدادت الملوحة وهبط الانتاج. وفي المـناطق الهامشـية المكتظة بالسكان مثل حوض أراد، لم يؤد بدء الجفاف في نهايـة العهد البرونزي المبكر إلى الإخفاق الزراعي فحسب، بل قاد إلى الرعي الجائـر واسـع الانتشار من قبل القسم البدوي من السكان المرتبط بالبلدات. لقد قاد الرعي الجائر إلى الحت وتعرية التربة.

هبط النطاق المائي لحوض أراد، ومع هبوطه انهارت حظوظ بلدة أراد العظيمة في البقاء. ما أن بدأت حالات النقص الخطير في الطعام بالحدوث، حتى بات خطر المجاعة واسعة النطاق يجعل البلدات، المصادر الأساسية لتخزين الطعام، تزداد نموًا. لكـن الـبلدات كانـت مطلوبة، سياسيًا وأصبحت قدرتها على ضمان الاستقرار

وتوفير الأمن وتنظيم الموارد المحدودة مسألة بقاء: حتى المجاعات قصيرة الأجل، التي انتشرت فوق منطقة كبيرة جدًا، كان من الممكن أن تهدد مخازن البلدات بالنضوب، مما يخلق الصراع السياسي ويؤدي إلى الحرب. لقد كانت الفترة المطولة من عدم الاستقرار هذا، كالذي حدث في ذلك الوقت، تعطل الحياة العادية إلى درجة التسبب بالانهيار الداخلي للاقتصاد المحلي، ويمكن أن تؤدي في النهاية إلى هجر المنطقة بكاملها. فقبل نهاية الألف الثالث، كانت مناطق كثيرة من فلسطين انهارت. ومن المحتمل أن مناطق البادية، التي كانت الأكثر هشاشة من الناحية البيئية، هي أولى المناطق التي تم هجرها. كان تأثير الجفاف الجديد في النهاية هو تغيير بنية فلسطين بأكملها.

دخلت الحافة الجنوبية لسورية مع ذلك عهدًا آخر من الجفاف الكبير الذي كان من الشدة إلى حد يكفي لتعطيل اقتصادها الزراعي. وسبب الجفاف اضطرابات أهلية ونزاعات سياسية في مناطق تمتد من مصر إلى دول المدن في بلاد ما بين النهرين الجنوبية. فدُمرت مناطق فلسطين الزراعية ذات الكثافة السكانية، وأرغمت أراضي البادية الآخذة بالاتساع مزارعي المنطقة على الدخول في أشكال عيش أكثر بداوة فازدادات الزراعة الرقعية وتربية الأغنام والماعز، خصوصًا في المرتفعات الأكثر عرضة للشك من الناحية الزراعية والجنوب الأكثر قحطًا. انتقل حد القحط، الذي يفصل الأراضي الصالحة للزراعة غير المروية عن البادية، بعناد نحو الشمال ولم تنج الزراعة الكاملة إلا في المناطق الأكثر غنى والأفضل ماءً. وقد تمكّن عدد ضئيل من مزارعي قرى الأردن الشمالي، ووادي بيت شان وسهل يزرعيل من النجاة من الجفاف كمزارعين مستقرين، فيما أجبر الآخرون على الخروج. وحتى وديان فلسطين الأكثر غنى بالماء لم تكن قادرة على إعالة سوى القرى الصغيرة.

منع النطاق المائي المنخفض والتملّح وتعرية التربة الاستعادة السهلة لخصوبة التربة في الأراضي الهامشية، وتناقص عدد سكان فلسطين ككل من خلال المجاعة والحرب والهجرة، حيث تمركز في المناطق الزراعية الأغنى والأكبر، وخصوصًا حيث الخصوبة المتواصلة المدعومة عن طريق الري. مع ذلك كان الاقتصاد متقشفًا، وذا توجه قروي ومعزولاً عن العالم الواقع خارج فلسطين.

إن عـدم وجود بنى دفاعية هامة حوالي (2000 ق م) يوحي بعودة متواضعة إلى الاستقرار وبتراجع الضغوط السكانية التي أدت إلى الانهيار.

استجابة للقحـط والمجاعـة المـتزايدين اللذيـن رافقـا سلسلة متوالية من السـنوات الكارثـية، أجـبر السكان على توسيع اشتغالهم بتربية المواشي، التي كانـت أقـل عرضة للتأثيرات الفورية للجفاف. ونتيجة لذلك، انتشر السكان في جماعـات أصـغر فـوق منطقة أكبر. بسبب ذلك الجفاف في الربع الأخير من الألـف الثالـث قـبل الميلاد أصبحت الحياة البدوية الرعوية والزراعة الرقعية أسـلوبين دائمـين ومميـزين للحـياة في كـل أنحـاء مـناطق الـبادية من فلسطين الكـبرى. وأجـبر المشـردون من بلدات وقرى الموئل على الدخول إلى الحواف المهمشـة مـن المـنطقة المتوسـطية لكي يبقوا على قيد الحياة. وأوجد اللاجئون مـئات مـن الدساكر الصغيرة عبر مرتفعات النقب الأوسط، في منطقة لم تكن سـابقًا تعـيل سكانًا مقيمين، ولم تعرف المستوطنات الصغيرة من الرعاة إلا في أثـناء الفـترات المطـيرة من العصر تحت المطري البرونزي المبكر. كما أجبرت عـائلات كـثيرة عـلى الخـروج مـن فلسطين الكبرى دفعة واحدة في أثناء هذا الجفـاف الـذي ختم العهد البرونزي المبكر، فهاجرت نحو الشمال الشرقي إلى داخـل مـرتفعات جـبل البشـري في الـبادية السـورية الكبيرة: مع ذلك، هاجر آخـرون إلى داخـل واحـات الصـحراء العربـية، وكان مصيرهم هو العودة إلى أطراف فلسطين بعد ذلك بألف سنة بوصفهم عربًا.

وتـتكرر تلـك الـدورات مـن الكساد الاقتصادي وتزعزع استقرار زراعة المـنطقة في تـاريخ فلسـطين، وتجد نظيرتها في قمم الازدهار والتوطن الكثيف. ويتسـم كـل مـن العهـد البرونزي الثاني المبكر، والبرونـزي الثاني الوسيط، وربمـا العهـد الـبرونزي الثاني المتأخر والعهد الحديدي الثاني بالوفرة النسبية والـنمو السـكاني والمركـزة السياسـية. ويمكن أن تفسر تلك العهود المزدهرة جـيدًا الإمكانـات الاقتصـادية المثـلى لفلسطين. فكل عهد متعاقب، البرونزي الـرابع المـبكر، الـبرونزي الـثاني الوسيط /البرونـزي الأول المتأخر، الحديدي الأول، والعهـد 'الفارسـي' المـبكر يجـد قـدره في الانهـيار الاقتصادي والغربلة المالتوسـية الدرامـية للسـكان. تلـك العهـود هي في أمس الحاجة إلى التفسير التاريخي، لأن تلك الكسادات استثناءات لما هو متوقع.

وقد وجدت بعض الأشكال المحدودة من الحياة البدوية في سيناء قبل ذلك منذ الألف الرابع قبل الميلاد. فالبدو هناك كانوا يعيشون على الاشتغال بالمعادن، وتربية بعض الأغنام والماعز، والصيد، والزراعة الرقعية المحدودة والزراعة في الواحات العرضية. وكانوا مدعومين بنظام الهطل المطري المؤاتي جدًا لذلك العهد تحت- المطري. إننا نجد هذه الجماعات القاطنة للصحراء في سيناء بأعداد أكبر حتى في أثناء الربع الثاني من الألف الثالث. ومع أنهم كانوا ناشطين في التجارة مع البلدات في منطقة دلتا مصر وفي فلسطين الجنوبية (مثل أراد)، يبدو أنهم قد شكلوا مجتمعهم المتميز الخاص بهم.

وتختلف حياة تلك الجماعات البدوية من الناحية الاقتصادية عن أنواع الحياة الرعوية للبادية التي نشأت في وقت متأخر في مناطق الرعي من الأرض السهبية الجنوبية والشرقية من فلسطين، التي تشكلت آنئذ امتدادًا للبادية السورية الكبيرة. مع أن تلك البادية الكبيرة جدًا من الناحية الجغرافية يمكن أن تدعم بشكل موسمي تعدادًا سكانيًا ملحوظًا، فإن أشكال الحياة الرعوية فيها كانت من النوع الموسمي، أي أنها كانت تشمل هجرة موسمية بين منطقتين مناخيتين مختلفتين على الأقل. على سبيل المثال، إن رعاة تلك المنطقة يرعون قطعانهم بشكل نموذجي في البوادي طوال فصل الشتاء، ولكن عندما تأتي فصول الصيف الحارة تشح أعشاب البادية، وينتقلون إلى الموئل الزراعي، ويطعمون قطعانهم جذامة (بقايا) الحقول المحصودة، ويخصبونها بدورهم. إن العلاقة بين المزارع والراعي هي علاقة (تكافلية) تنطوي على اعتماد متبادل. في هذا السياق، تكون مهنة الراعي مهنة متخصصة، فهي تشكل جزءًا من المجتمع الزراعي. كما كانت مسألة ما إذا كان الرعاة البدو أيضًا قد شكلوا مجتمعات منفصلة تعتمد على الخبرات التاريخية النوعية لكل مجتمع على حدة. ومهما يكن فإن المجال الكبير للبادية، في مقابل الاستيطان المكثف للموئل الزراعي، يجعل نشوء المجتمعات الموسمية محتملاً على مر الزمن، ولدينا أدلة مكتوبة على مثل هذه النشوءات في بداية الألف الثاني. لقد حول الكساد الاقتصادي في نهاية العصر البرونزي المبكر الاقتصاد العادي للمنطقة باتجاه الحياة الرعوية وباتجاه زراعة الحبوب ذات الأنواع الأكثر مقاومة للجفاف. كما

أدى انتشار السكان إلى نشوء مئات من الدساكر الصغيرة، التي ترصع الأراضي السهبية للمنحدرات الشمالية للنقب الأوسط وسيناء والنجد عبر نهر الأردن وهي تعكس ابتعادًا عن فلسطين. في حين أن شيئًا ما من مجتمع الموئل الزراعي الشمالي قد بقي حيًا في أنماط الهجرة الموسمية في أثناء قرون الجفاف، فإن انتشار الجماعات الرعوية فوق البادية لابد أنه قد أنشأ مجتمعات وبنى سياسية جديدة تمامًا كان لها علاقة ضئيلة بالموئل الزراعي. ولما انتهى الجفاف أخيرًا في القرن العشرين قبل الميلاد، وعاد الاستقرار والزراعة المكثفة إلى الموئل، أصبحت الاختلافات الإقليمية أكثر وضوحًا، وأضحى سكان فلسطين الكبرى مفتتين كأشخاص استقروا وانصرفوا إلى وديانهم وأراضيهم الخاصة بهم.

لم يعد كل الذين تحولوا إلى الحياة الرعوية إلى الحقول الزراعية. فقد تخلل ذلك حوالي أربعة قرون. في ذروة ازدهار العصر البرونزي الوسيط (1800 ق م) استمرت المجتمعات الرعوية في الوجود في كل أنحاء فلسطين الكبرى. إنها متميزة بشكل واضح عن الشعوب الزراعية والمستقرة التي تهيمن عليها البلدات. ومن المرجح أنها انحدرت من الكثير من مستوطني البادية في العهد البرونزي الرابع الذين (عندما عاد الطقس الجيد، وكبرت البلدات، وأعيد فتح الأسواق) كيفوا حياتهم على التخصص الأكبر في الحياة الرعوية، آملين في الوفاء بمتطلبات الأسواق الجديدة.

2) الساميُّون الغربيون الأوائل

مع العودة إلى مناخ أرطب وأبرد، وصل الجفاف الكبير الثاني إلى نهايته. فتبعه عهد من الازدهار الاقتصادي. في مصر أعاد فراعنة السلالة العشرين فرض السيطرة الطّيبّية على الدلتا. وجلبت طرق التجارة البرية الازدهار والاستقرار إلى فلسطين الجنوبية. فتجارة مصر إلى فينيقيا كانت تتم بالبحر، وكانت تتعامل بالدرجة الأولى بالخشب المنشور والسلع المصنّعة. كانت طرق التجارة البرية تربط مصر بمصادرها الأساسية لزيت الزيتون والنبيذ والصوف، فأصبحت كروم الزيتون والعنب هي محاصيل التصدير لفلسطين

الجنوبية بشكل شبه حصري. وتم تطوير أصناف مهجنة جديدة من الزيتون والعنب لزيادة الإنتاج.

لم تكن فلسطين بأي شكل من الأشكال منطقة واحدة. فالتجارة من فلسطين الوسطى والشمالية (التلال الوسطى، سهل يزرعيل، الجليل الأسفل، منطقة حاصور من الجليل الأعلى، فالق الأردن الشمالي وعبر الأردن الشمالي) كانت تتجه شمالاً إلى فينيقيا وإلى مدن سورية وبلاد ما بين النهرين. أما الشمال، الذي كان يؤوي القسم الأعظم من السكان، فقد بدأ يطور اقتصادًا وثقافة متميزين وأكثر ازدهارًا واستقلالاً من اقتصاد وثقافة الجنوب. مع الهطل السنوي الذي يبلغ تقريبًا ثلاثة أضعاف رديفه في فلسطين الجنوبية، امتلكت المناطق الشمالية قدرة على انتاج النبيذ وزيت الزيتون والحبوب أكبر من جيرانها في الجنوب الأكثر قحطًا، وكانت قادرة أيضًا على المحافظة على عهد من الاستقرار الاقتصادي أطول بكثير.

ازداد الاستيطان في كل أنحاء فلسطين الكبرى. حتى في مناطق التلال اليهوذية الجنوبية والسهل الساحلي التي هُجرت خلال الجفاف، فقد كان ثمة عدد من السكان أكبر من ذي قبل. في كل أنحاء فلسطين، تم تحصين البلدات الإقليمية الكبرى واتخذت سمة البلدات المحصنة الصغيرة، التي تهيمن على القرى المجاورة. وقد وطدت مدن مثل جبيل وحاصور وبيت شان ومَجِدُّو وجازر وعسقلان وشكيم وأورشليم ولخيش وغزة سيطرة سياسية مهيمنة في مناطقها. لقد فعلت ذلك من خلال ملكية الأرض والسلطة السياسية المراكمة محليًا، ومن خلال التحكم بالأسواق، ففرضت نفوذها على الدين والمعابد المحلية، وأحدثت أنظمة ضريبية لصالح حُماتها.

مع قلة النصوص المكتوبة فإننا نستطيع أن نتعلم مما توافر منها الكثير حول فلسطين في هذه الفترة. ولدينا ثلاثة أشكال من الأدلة المباشرة المبكرة جدًا لأجل المجادلة بأن الساميين استوطنوا وهيمنوا على هذه المنطقة في العصر البرونزي المبكر. وتمتلك كل الأسماء الجغرافية تقريبًا في فلسطين طابعًا ساميًا. من النقوش الموجودة في محفوظات إيبلا من سورية، المكتوبة باللغة الأكادية، فإن كل الأسماء الشخصية تقريبًا التي تبين أنها مرتبطة بالمنطقة الجنوبية إنما هي

أسماء سامية، وكثير منها يُظهر شكلاً ساميًا غربيًا. كما تظهر اللغة المصرية نفسها، التي تعود كتابتها إلى زمن مبكر هو عام (3000 ق م) تأثيرات قوية من اللغة السامية الغربية. وهذا جلي في بعض المظاهر الجديدة للنحو كما في بضعة أسماء سامية غربية أساسية تستخدم في اللغة المصرية، والتي لا تحتوي اللغة المصرية ذاتها على مرادفات لها. هكذا، على سبيل المثال، فإن الكلمات التي تعني (عين) و(يد) و(موت) تكتب باللغة المصرية للمملكة القديمة بالكلمات السامية الغربية المطابقة لها.

لدينا ثلاث مجموعات قديمة من النصوص ذات الصلة التي تدرج أسماءً لكلٍ من بلدات وحكام فلسط/ فلسطيين، ويشار إليها عادة باسم (نصوص اللعن) لأنه يبدو أنها قد استخدمت من قبل المصريين للعن بلدات وأمراء العدو المدرجة عليها. تشير المجموعات الثلاث من النصوص إلى فلسطين على مدى جيلين إلى حدٍ أقصى، يمكن الآن تحديد تاريخها بالفترة الواقعة ما بين عامي (1810 و1770 ق م) أي في ذورة العهد البرونزي الأوسط. تظهر أسماء كثيرة لبلدات فلسطين الأكثر شهرة لأول مرة: بيبلوس (جبيل) وشكيم، وعسقلان، وحاصور، وبيت شمش، وفيلا وأورشليم. وتُدرج البلدات مع الأسماء السامية الغربية ل(أمرائها) أو (زعمائها). ويتم تقديم بعض البلدات باسم حاكم واحد، فيما تَقدم أخريات بحاكمين أو أكثر. بعضها يُقدم بوصفه مقسمًا بين بلدة شمالية وجنوبية أو عليا وسفلى، وكل واحدة مع (أميرها) الوحيد. وبعض البلدات، مثل جبيل، تُدرج ببساطة بوصفها (سكان) البلدة، من دون اسم حاكم.

إن ألفة الكثير جدًا من أسماء البلدات هي تأكيد صارخ لتواصلات هذه المنطقة التي سوف تستمر على مدى الألف ونصف الألف سنة التي تلت. كما يمكن أن تدل التنويعات في تسمية حكام منفردين أو متعددين على أن شكلاً حمائيًا من البنية السياسية كان قائمًا بشكل راسخ قبل الآن. كان هذا الشكل من السيطرة السياسية، حيث تقع بلدة واحدة تحت حماية حامٍ واحد، أو تكون محكومة باتفاقيات بين حاميين أو أكثر، سائدًا في فلسطين وسورية في العصور القديمة. وهذا، كما سنرى أدناه، مسنود جيدًا بالأدلة الآثارية.

منذ نهاية مملكة مصر القديمة، يذكر الساميون الغربيون والجماعات السامية الغربية بشكل متواتر في النصوص المصرية. فكثير منهم يُنادى بالاسم العام (عمو) الذي يبدو مصطلحًا يدل بشكل مبهم على الآسيويين، فيما ينادى آخرون بمصطلح عام آخر (شوتو) وهو اسم عمومي يشير إلى شعب يعيش في الصحراء. هاتان الكلمتان تستخدمان بالتبادل مع سكان الأعالي: (الحورّو) و(المِداو). ويستخدم النساخون المصريون هذه الأسماء دون الكثير من التمييز. فهي تدل على ما هو أكثر قليلاً من شعب من أقاليم اسية، وتستخدم للإشارة إلى جماعات تعيش في الصحراء الشرقية من مصر وفي الدلتا، وفي سيناء، وعبر الأردن، وفلسطين وسورية. ويفهم من الاسم (مصريون) مثل المصطلح (شعب) أنه يشير إلى أولئك السكان الأصليين لوادي النيل الأوسط، وخصوصًا أولئك الواقعين تحت سيطرة طيبة السياسية. وشاغلي الدلتا إلى الشمال، والمناطق الصحراوية إلى الشرق والغرب، والنيل الأعلى في النوبة إلى الجنوب، ليسوا (مصريين) إلا عندما تم دمجهم في المجتمع المصري وصاروا يعيشون تحت الحكم الطيبي.

3) فلسطين تغزو مصر؟ (1730–1570 ق م)

إن دراسة علاقة مصر بسورية وفلسطين مفيدة في التعامل مع مشاكل كتابة التاريخ القديم، خصوصًا فيما يتعلق بسيطرة فراعنة الدلتا على مصر الوسطى لفترة تراوح ما بين قرن وقرن ونصف من الزمن، وستكون مفيدة في فهم أهمية قراءةٍ نصوص الكتاب نقديًا، بدلاً من قراءتها من منظور الواقعية الساذجة الشائعة بالنسبة إلى كثير من الآثاريات الكتابية، فيما لو نظرنا أيضًا إلى مشاكل مماثلة في قراءة نصوص الشرق الأدنى القديم. إن هذه الفترة من التاريخ المصري مفيدة بشكل خاص لأننا نمتلك نصوصًا تراثية وآثارية تتعلق بتاريخ هذه الفترة. وعلاوة على ذلك، فإنها ذات فائدة كبيرة لمؤرخي الكتاب الذين حاولوا طويلاً ربط آباء سفر التكوين بالتاريخ السياسي المصري.

لدينا نصوص قديمة، بما في ذلك نص من أحد المشاركين في الحروب الأهلية التي ختمت هذه الفترة، تشير إلى سيطرة طيبة على الدلتا بوصفها

غـزوًا آسـيويًا وحكمًـا أجنبـيًا، انتهى بالطرد. وتُعزى أقدم هذه النصوص إلى الفـرعون كـاموس الذي حكم وادي النيل الأوسط من طيبة قبل بدء السلالة الحاكمـة الثامـنة عشـرة. أمـا نصوصـنا فهـي زوج مـن الرقـيمات التي كانت منصوبة في معبد الكرنك، تتخذ في أسلوبها شكل الدعاوة التذكارية، المكتوبة لتمجـيد حـروب كـاموس. لقـد حارب كاموس لتوحيد مصر بعد سنوات من النزاع بين مناطق مصر الثلاث: الدلتا في الشمال، النوبة في الجنوب، وطيبة في النـيل الأوسط، التي تعتبر بمثابة اسم نعت لمصر من قبل كتاب نصوصنا. هذه النصب التذكارية تصف بدء الحرب ضد 'آسيويي' الدلتا من وجهة نظر طيبة. يطلـق عـلى حكام الدلتا اسم (الهكسوس) والذي تمت ترجمته بمعنى (الأمراء الأجانب) ويُزعم أنهم قد غزوا (مصر) قبل ذلك بحوالي (160) عامًا (في سنة 1730 ق م). يؤكـد كـاموس أنهم قد أطاحوا بالسلالة الحاكمة لطيبة وحكموا مصـر بشكل غير شرعي، وكان الواجب يملي عليه أن يصد هؤلاء (الأجانب) عـن التراب المصري. فُهزموا أخيرًا وطردوا من الوطن المصري على يد أحمس الأول مؤسس السلالة الثامنة عشرة.

في نقـش قديم على أحد أضرحة السلالة الثامنة عشرة، يصف قائد سفينة مصـري تجاربـه سـأبًا في أثـناء الحروب ضد عاصمة الدلتا، أفاريس، حيث كان يقـاتل لصـالح الفرعون سقنن–رع، فقتل جنديين من الأعداء وكان قُلد وسامًا تقديـرًا لبسالته في الحرب. كما يصف أيضًا القتال في الجنوب الذي شارك هو فـيه، فقـد أسـر جـنديًا مـن الأعداء وقُلِّد وسامًا آخر. أخيرًا، يروي عن نهب أفـاريس وحصـار شـاروحن الـتي كوفئ منها بالعبيد غنيمة حرب. وينتقل إلى وصف سلسلة من الحملات في النوبة وفيما بعد في فلسطين.

ولديـنا نقش ملكي موجز جدًا لقرن من الزمن بعد فتح أفاريس. إنه مفيد لـنا، نظـرًا لأنـه يشـير القهقـرى إلى هـذه الفترة، عندما حكمت الدلتا مصر، بوصـفها عهد العار. يرى المرء قبل ذاك الأسطورة المتنامية للتفسير الذي يعتبر هـذا العهـد السـابق مـن هيمـنة الدلتا بشكل خاص عهدًا (أجنبيًا) و(معاديًا لمصـر). إن الـنص يعيد بشكل ضمني تعريف (المصري) من وجهة نظر طيبة. وتقـدم لـنا الملكـة حتشبسـوت، التي حكمت طيبة من (1486 إلى 1469 ق م)

أحـد أقدم الأمثلة على الموضوع الدعاوي المستخدم على نطاق واسع، موضوع 'الملك بوصفه مستعيدًا لماضٍ حقيقي'. سوف نرى استخدامًا أكثر منهجية لهذا الموضـوع ذاتـه لتسـويغ حـروب الغـزو التي قام بها ملوك آشور وبابل وبلاد فـارس. إنـه تـراث أدبـي يصـف أعـداء الماضـي باعتـبارهم مدمرين للتقوى (الإيمـان) والسـلام والحضارة، والحاكم الجديد بوصفه مسترجعها: «لقد أعدت بـناء مـا تفتـت أشلاءً منذ أن صار (الآسيويون) في عاصمتهم أفاريس في بلاد الشمال (الشام) لقد تخلصت من الذين تكرههم الآلهة، إلخ».

مـع ذلـك نجـد بعـد ذلـك بـزمن طويل الحاكم (الآسيوي) للدلتا (الأمير أفوفـيس) مـن الماضـي البعيد الآن، كشخصية قيادية في إحدى قصص الحكمة الأسـطورية الخاصـة بتلامـيذ المـدارس. في مقابل الدعاوة لحتشبسوت الطِّيبِّيَّة، يعطـي هـذا الاسـتخدام للهكسوس في الفولكلور حكام الدلتا مكانة مساوية لملك طيبة. »هناك لم يكن ثمة رب. . أو ملك الزمان« بل »فقط الملك سقنن–رع في طيـبة والملـك أفوفيس الذي بسط حكمه على بلدة الآسيويين في أفاريس«. هـذه الحكايـة الشـعبية مرسومة على منوال الأوصاف الأقدم عهدًا لتقسيمات مصـر كمـا نجدهـا، عـلى سبيل المثال، في نسخة مدرسية من الرقيم الأول من زوج الرقيمات في الكرنك:

> الملـك الجـبار في طيبة، كاموس. . كان الملك المحسن. كان رع نفسه هو الـذي جعلـه ملكًـا وهو الذي خصه بالقوة في الحق. تكلم جلالته في قصـره، إلى نـبلائه . . 'أفهمونـي لمـاذا هـذه القـوة لـي! أمير واحد في أفاريس، وآخر في أثيوبيا، وهنا أجلس أنا مرتبطًا بآسيوي ونوبي. لكل رجـل شطره من مصر هذه، يقتسم الأرض معي . . أمنيتي هي أن أنقذ مصر وأهزم الآسيويين'.

يتضـح هـنا أنـنا نـتعامل مـع نـزاع إقليمي ضمن مصر ومع حرب أهلية بشكل خاص في رد مستشاري كاموس الأكثر حذرًا والأقل رومانسية:

> قـال رجال المجلس العظماء: انظروا، إنه الماء الآسيوي لا يبعد أكثر من كوسـاي(5) فـانعقدت ألسـنتهم جمـيعًا وهـم يحاولون أن يتكلموا في وقـت واحـد،(6) فـيما نحن مرتاحون في مصرنا. إن جزيرة الفيلة قوية

> ومركـز الـبلاد معنا بعيدًا إلى الشمال كمثل كوساي. أخصب حقولهم
> تُفلح الآن لأغراضنا، وماشيتنا ترعى في الدلتا والعلف يرسل إلينا
> لأجل خنازيرنا. مواشينا لم تؤخذ . . إنه يسيطر على أرض الآسيويين.
> إننا نسيطر على مصر. لو جاء أحد ما وهاجمنا، عندئذ سنرد عليه.

على أي حال، لم يصغ كاموس إلى هذه المشورة. بدلاً من ذلك، لم يَشْرع يصنع تاريخًا فحسب، بل أيضًا شرع يصنع تاريخًا لمصر، مجمل وادي النيل، بوصفها طِيبَة أساسًا، وتعريف حكام الدلتا بوصفهم غرباء وأجانب عن الأرض التي يحكمها.

هذا الجهد الدعائي الكبير كان ناجحًا. مع ذلك، فإن سيطرته على المؤرخين الحديثين، إنما تعزى إلى يوسفوس، (المؤرخ) اليهودي للعهد الروماني. فبعد أكثر من ألف سنة من آخر نصوصنا المصرية، وبعد أكثر من ألف ونصف الألف من السنوات على نهب كاموس أفاريس، نجد قصة هذا النزاع لدى يوسفوس، الذي يدعي مصدرًا له مؤرخًا مصريًا أقدم منه، هو مانيتو. وفقًا لروايته، يعرِّف الهكسوس بوصفهم حكامًا أجانب في مصر لأكثر من (500) سنة. لقد كان حكمهم نتيجة غزو غامض من الشرق لم يلق مقاومة، ويشار إليهم بوصفهم (ملوكًا رعاة). ويربط مانيتو الذي استشهد به يوسفوس، الهكسوس بالجد الأعلى يوسف المذكور في سفر التكوين وبإسرءيلي سفر الخروج. يوسفوس يبرهن في روايته على مقدرته غير العادية على تركيب معرفة متشظية ومشوشة حول الماضي. فهو يقدم هذا الصراع الإقليمي في منتصف الألف الثاني لأجل السيطرة على الدلتا بوصفه طردًا للهكسوس من مصر، ويربطه بما كان، في الحقيقة، هيمنة للآشوريين على مصر بعد ذلك بثمانية قرون! والأكثر من ذلك، يصف مانيتو يوسفوس خروجًا هائلاً للآسيويين من الدلتا المصرية إلى فلسطين، وباستشهاده به، يفسّر الأخير الاستيطان الأصلي ليهوذا وتأسيس أورشليم.[7]

في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين حاول كثير من المؤرخين وباحثي الكتاب أن يوفقوا بين هذه الروايات، كما حاول يوسفوس أن يفعل، وذلك بربطها بقصص الكتاب عن الآباء/ الأجداد الأولين وخروج

الإسـرءيليين مـن مصـر. وقـد تقـبل الجمـيع، إلا عـددًا قلـيلاً مـن الباحـثين المعاصـرين، الاسـتنتاج القـائل بشـكل اعتـباطي إن الهكسـوس كـانوا أصلاً فلسـطينيين غـزوا مصـر، وبعـد حكم دام قرنين تقريبًا هناك، طُردوا تمامًا كما يروى في النصوص المصرية المذكورة أعلاه. لم يكد يختار أي منهم أن يشكك في تاريخـية الدعـاوة الطِّيبيَّة حول طرد الهكسوس من مصر، حتى إن بعضًا منهم جـادل بأن الجدين الأولين الكتابيين يوسف ويعقوب كانا ملكين هكسوسيين! ومـع أن لا أحـد يحـذو حـذو يوسـفوس في مسـاعيه لـربط طرد (الهكسوس) بتأسـيس يهـوذا أو أورشـليم، أو بالآشـوريين، فقـد حـاول كـثيرون ربط هذه التخيلات بشكل وثيق بقصة موسى في سفر الخروج.

لقد استخدم الدليل الآثاري على الروابط الحضارية بين فلسطين الجنوبية والدلـتا المصرية لدعم الاعتقاد بصحة رواية مانيتو، إضافة إلى الزعم بأن هذا الـتراث يقـدم خلفـية تاريخية لحكايتي يعقوب ويوسف في سفر التكوين. على كـلٍ، فـإن الصـلات التاريخـية بين مصر وفلسطين لم تكن أكثر مما ينبغي على المرءً أن يتوقع، بالنظر إلى التجارة الناشطة جدًا بين هاتين المنطقتين، والتواصل الذي كان قائمًا بين حضارات مصر وآسيا. وهذا ما يتضح بشكل خاص عندما يـدرس المـرء العناصـر المشـتركة بين الدلتا وفلسطين الجنوبية منذ عهود قديمة جدًا. وفي أثناء أوج ازدهار العصر البرونزي المتوسط في فلسطين، ازداد بشكل ملحوظ تأثير الثقافة المادية الفلسطينية والفينيقية في الدلتا.

تظهر النقوش المصرية أن فراعنة الدلتا في أفاريس كانوا يُسمون هكسوس وكان يشار إليهم بشكل متكرر بكلمة عمو والتي تترجم بشكل نظامي ودقيق بمعـنى (آسيويين). على كلٍ، كانت النصوص المصرية، تشير عادة إلى الساميين عمومًـا بتسـميتهم (آسـيويِين). إن اسـية، مـن وجهـة نظر الكثيرين في مصر الوسـطى، كانت تبدأ في هليوبوليس، أو كما هو الحال مع مستشاري كاموس، في كوساي، جنوب منطقة الدلتا. وقد استخدم هذا المصطلح (عمو) منذ عصر المملكـة القديمـة للإشـارة إلى الـرعاة في الدلـتا، إضـافة إلى السكان الأصليين لصـحراء مصـر الشـرقية. في العصـر الـبرونزي المتوسـط، وعـندما هيمنـت الصـراعات الإقليمـية عـلى السياسـة الطيبـية، فـإن كثيرين ممن كانوا يُظنون

آسيويين لم يكونوا يتكلمون اللغة المصرية وكانوا متميزين حضاريًا عن المصريين. كانوا آسيويين ببساطة لأنهم جاؤوا من الدلتا أو عاشوا فيها. في صراع سياسي، مواز، لطيبة مع المنطقة الجنوبية من مصر، كانت الأولى تطلق على كل الجنوبيين اسم (نوبيين) وهذا ما يكشف عن الاستقلال الضمني للجنوب عن طيبة. واسم (مصري) ليس بالتحديد اسم علم في العالم القديم، ولا يشير مصطلحا (نوبي) أو (آسيوي) إلى أي نوع من الإثنية. ضمن مصر، تشير الأسماء (نوبي) و(مصري) و(آسيوي) إلى ناس يعيشون ضمن مناطقها الجغرافية المتميزة الثلاث، وهي، النيل الأعلى، النيل الأدنى والدلتا. إن كون (نوبي) و(آسيوي) يمكن إطلاقهما أيضًا على شعوب أخرى خارج مصر إنما يكشف فقط عن استخدامهما السياسي المحتمل في صراع على الهيمنة. من الناحية الجسدية، فقد كشف السكان الأصليون لمصر عن تواصلية لم تنقطع من العرق الزنجاني إلى العرق المتوسطي، كما يمكن أن يتوقع المرء.

الإشارات المصرية القديمة إلى الهكسوس، التي تبدأ قبل ذاك لدى السلالة الحاكمة السابعة عشرة، تشير إلى الحكام الذين كانوا سكانًا أصليين للدلتا. فهم لم يأتوا من فلسطين. في نهاية القرن التاسع عشر، وسعوا هيمنتهم السياسية إلى طيبة. وفي القرن السادس عشر قبل الميلاد تحالفوا مع حكام مصر الجنوبية، وربما كانت لهم مطامح في تقاسم مصر الوسطى مع (النوبيين). وكان ما يسمى 'طرد الهكسوس' إعادة تأكيد سياسية للحماية الطيبية التقليدية على حكام الدلتا. فلا الدعاوة السياسية ولا لغة النبذ العرقي هما من الابتكارات الحديثة. إن نقش <مري-كء رع> الشهير، الذي يعود في تاريخه إلى أواخر الألف الثالث قبل الميلاد، يثير قبل الآن شكوى الارستوقراطي المصري، أي الطيبي، المثيرة للشفقة: «الآسيويون يصبحون الشعب في كل مكان!». فلسطين لم تغزُ مصر أبدًا.

تُعد بعض المواقع الفلسطينية القليلة التي يرد ذكرها في النصوص التي تعالج الحرب بين طيبة وآفاريس ببساطة بلدات تحالفت مع فراعنة الدلتا، وربما كانت واقعة تحت سيطرتهم. فهي لم تكن أبدًا قواعد لسلطة الهكسوس. عندما سار مجرى الحرب ضد الدلتا، فمن المرجح أن هذه البلدات الفلسطينية

قد أصبحت أماكن لأجل اللجوء. وفراعنة الدلتا لم يحتلوا بشكل فعلي أبدًا وادي النيل الأوسط، ولا هم حكموه مباشرة. فالقضية التي كانت تحت المحك أساسًا ليست الاحتلال، أو حتى الغزو، بل الحماية. فأحمس كان يفضل أن يجمع الأتاوة بدلاً من دفعها.

يمتد تاريخ حرب الكلمات التي خيضت باستعمال مصطلحي (مصري) و(آسيوي) والتي أصابت بعدواها كل نصوصنا، من كاموس إلى يوسفوس، في الواقع، إلى ثلاثة آلاف سنة. فقبل الآن، في مدونّة نارمر وهي إحدى أقدم النصوص المصرية المقروءة، تم الاحتفال بتأسيس السلالة الحاكمة الأولى لمملكة مصر القديمة تحت السلطة المركزية لهليوبوليس برسم غزو الفرعون لشعب يعيش في الأراضي المستنقعية للدلتا الشرقية. ينعت سكان المستنقعات هؤلاء بالرمز المصور ما قبل الهيروغليفي الذي يعني (الآسيويين). كانت سيطرة الساميين على الدلتا والصحراء الشرقية الهم الأكبر لدعاوة البلاط الملكي لهليوبوليس. هذه السياسة قادت إلى ظهور المشهد المقولب الشهير الذي عثر عليه في عدد كبير للغاية من النقوش النافرة المصرية من السلالات الحاكمة الثلاثة الأولى، إذ يرسم الفرعون وهو يسير بخطى واسعة إلى المعركة ويضرب بالهراوة حتى الموت جنديًا ساميًا صريعًا، عاريًا وملتحيًا. تلك الموضوعة أصبحت رمزًا جاهزًا للقدرة العسكرية المصرية، والطيبية لاحقًا.

إن الاختلافات بين مصر وادي النيل ومصر الدلتا هي اختلافات عميقة، مع إن لها علاقة ضئيلة بالعرق أو بترابطات اللغة. فالدلتا، ومع كونها تهيمن عليها ثقافة ولغة واقتصاد منطقة النيل الأكثر ازدحامًا بالسكان، كانت قادرة على الحفاظ على مزيج واسع من المهن، وكان الاقتصاد مختلفًا جدًا عن اقتصاد وادي النيل. كانت زراعة الدلتا تعتمد على أنظمة الأقنية، والري والفيضان الموّجه، وكان صيد الأسماك وتربية الدواجن يسودان المستنقعات، وفي بادية الدلتا كانت تربية الأغنام والماعز هي السائدة. هذه المهن كانت غريبة على رقة النيل. فالدلتا كانت متأثرة تأثرًا شديدًا بالتجارة الدولية، البرية منها والبحرية فكانت هي نقطة الدخول إلى مصر من اسية ومجمل البحر المتوسط. وكان سكانها أيضًا أقل كثافة بشكل ملحوظ من سكان النيل. سياسيًا، طوّرت

القـرية الصـغيرة وأنظمة حماية البلدات، التي تشبه كثيرًا تلك التي يجدها المرء في سـورية. ربمـا تكـون المـنطقة أيضًا قد طورت التحالفات الهرمية (التراتبية) لـلحماة المستقلين، على غرار الائتلافات التي يجدها المرء في فلسطين وسورية، وهذه تتعارض بشكل حاد مع البنى البيروقراطية لدولة طيبة.

4) الهكسوس في فلسطين؟

عـندما يسأل المرء عما إذا كانت إعادة بناء يوسفوس التركيبية (للأحداث) قابلـة للتصـديق في ضـوء النصوص المصرية الأقدم عهدًا، فمن السهل إغفال وجهـات الـنظر المخـتلفة لـتواريخ مثل تاريخه. وإذا قررنا أن نتجاهل إشارات يوسـفوس المشوشـة تاريخيًا إلى الآشوريين وإلى تأسيس يهوذا وأورشليم، فثمة تناقضات قليلة لا مفر منها بين روايته والرواية التي يمكن استنتاجها من نساخ مصـري أو آخر يسبقه بألف وأربعمئة سنة، أو أكثر. ويمكن افتراض أن رواية يوسفوس تكمل وتؤيد هذه النصوص على هيئة فهم (أكمل) للماضي.

أحـد أسـوأ مظاهـر كتابتـنا للـتاريخ حـول مصـر وفلسـطين القديمـتين، وخصوصًـا تواريخـنا المـبكرة حـول العصـرين الحديـدي والـبرونزي، هـو أننا 'نعـززها' بإعـادة سبك لقصص كتبت بعد ذلك بقرون. إننا مدعوون إلى فعل ذلـك عـن طـريق تخييلات مثل تخييلات يوسفوس. هذه الحكايات تصاغ بمثابة (قصـص أصـل) وبهـذا الشكل، فإنها تقدم لتواريخنا كمالاً واكتمالاً لا يمكن للـروايات التاريخـية النقدية أن تبلغهما. مع أن البحث الكتابي لم يعد يكتب تـاريخ فلسـطين في العصـر البرونزي على أساس الحكايات التراثية حول آباء سـفر الـتكوين أو مـا شـابه، فـإن الباحـثين الذين يكتبون التاريخ المصري ما يـزالون يسـتعملون مـثل هذه الصياغات المعادة والتناغمات اللانقدية، كتلك الـتي يجدهـا المـرء في قصـص الأصـل (الكلاسـيكية) للعصـور القديمـة. إن الآثاريـات الكتابـية قديمـة الطراز ما تزال حية وسليمة غرب السويس. فإثارة هذه القضية لا ينبغي أن تتحول إلى سجال حول ما إذا كان مانيتو أو يوسفوس هـو مـؤرخ أفضـل من موسى. إننا نحتاج إلى منظور بديل لأجل كتابة التاريخ، كلما كانت معلوماتنا مبتسرة ومتشظية إلى درجة تستدعي منا أن نخلق الترابط المنطقي عن طريق مصدرنا الباقي (الناجي) فقط.

لـدى المجادلـة بـأن الدلـتا هيمنت على السياسة المصرية خلال هذه الفترة، فـإنني أقرأ نصوصًا. مع ذلك، يجادل البعض بأن ذلك يتجاهل الدليل الآثاري، مـن تنقيبات آفاريس إلى تلال فلسطين الجنوبية. إن غياب أي دليل على وجود قـاعدة فلسـطينية معـروفة لأواخـر القرن الثامن عشر أو أوائل القرن السابع عشـر، كـان من الممكن أن ينطلق منها غزو آسيوي لمصر، هو شيء معترف به جـيدًا. ولا نملـك أي مسـوّغ للافـتراض بـأن عاصـمة (الهكسوس) في الدلتا، أفاريس، قد هيمنت على فلسطين. ذلك أن تنقيب أفاريس لا يمكنه أن ينصب على مسألة أصل الهكسوس.

من الصحيح، بما لا يدع مجالاً للشك، أنه كان ثمة قدر كبير من التجارة بين السـهل السـاحلي الجـنوبي لفلسـطين ومصر. وقد رأينا من قبل أن مثل هذه الـتجارة وُجدت في زمن مبكر يعود إلى القرن العشرين قبل الميلاد، واستمرت في التوسـع حتى القرن الحادي عشر على الأقل. كما وُجدت تجارة مشابهة بين وادي سـهل يزرعيل بفلسطين والساحل الفينيقي، وبلدة حاصور ومدينة ماري الواقعـة في شمـال بـلاد مـا بـين النهرين. مع ذلك، في أي من هاتين الحالتين لم يكـن لأي باحـث أن يفـترض أن الغـزو العسـكري كان مشمولاً. بالطبع، في العـالم القديـم، عـلى الأقـل بقدر ما هو اليوم، يكون التبادل التجاري مرتبطًا وثـيق الارتـباط دومًـا بالـتورط السياسـي. مـع ذلـك فـإن الـنفوذ السياسـي والإمـبراطورية همـا حقيقـتان تاريخيـتان مختلفتان. إن الارتقاء من التجارة إلى الـنفوذ إلى الغـزو الإمـبراطوري ليس جليًا ولا ضروريًا، فالمرء يحتاج إلى دليل. نحـن نعـلم أن فراعـنة السـلالتين الثامـنة عشـرة والتاسعة عشرة من تحتمس الثالـث فصـاعدًا كـانوا قـادرين عـلى إطلاق وإبقاء الجيوش الإمبراطورية في اسية. كما نعرف أيضًا أنهم كانوا يسيطرون على الأراضي التي غزوها في ذاك الوقـت. ونحـن لا نعـرف شيئًا من عهد الهكسوس يوحي بأنه وجدت حينذاك سـلطة مركزية على أرض فلسطين بمقدورها أن تطلق جيشًا ناجحًا ضد مصر. كانـت مـناطق فلسـطين الاقتصـادية والثقافـية المتمـيزة عاجزة عن خلق نظام عسـكري كـبير بما يكفي ومدرب جيدًا بشكل كافٍ ويجزل له العطاء للسيطرة عـلى فلسـطين. لقـد كـان يوحـنا هيركـانوس، وهـو مكابي من القرن الثاني،

الحاكم الوحيد الذي أوشك أن يعمل ذلك، ولم يكن قادرًا على فعل ذلك إلا بتعاون روماني. إن كون مثل هذه الحكومة المركزية بإمكانها أن تسيطر على التفتت المستوطن وتطلق في الوقت نفسه قوة عسكرية قادرة على السيطرة السياسية على عدد من السكان يفوق كثيرًا عشرة أضعاف حجمها هو غير وارد تاريخيًا. مهما كان الشيء الذي رغب يوسفوس في البرهنة عليه، فإن هذه الصورة للهكسوس ترسم فلسطين نقيضًا لها.

تتطلب مسألة الهكسوس في فلسطين أن يكون لدينا بعض الفهم لمجتمع فلسطين في ذاك الوقت: سكانها، نقلها ومواصلاتها، اقتصادها، وخصوصًا بُناها السياسية. إن الملاحظة السليمة دومًا التي تقول إن الجيوش تسير على بطونها ينبغي أن تجبر المؤرخين على دراسة بنى الدعم الهائلة الضرورية لحشد جيش كبير، وإبقائه في الميدان وضمان ولائه. لقد تحدث الباحثون تقليديًا حول البنى السياسية لفلسطين العصر البرونزي بوصفها 'منظومة متشابكةً من دول المدن'. إن هذا الاصطلاح ضار بقدر ما هو لا تمييزي. ففلسطين في هذه الفترة المبكرة لم يكن لديها مدن، باستثناء حاصور الواقعة في أقصى الشمال. كانت لديها فقط القرى والبلدات الصغيرة. فعدد سكان أكبر بلدة لم يكن يبلغ سوى بضعة آلاف في أحسن الأحوال. إن الكلام على (منظومة) تشبك بلدات فلسطين في بنية متماسكة سياسية ومتعاونة، هو كلام مشوه بشكل واضح. والكلام على بنى (دولة) بين هذه البلدات يخلط فلسطين العصر البرونزي بإيطاليا عصر النهضة!

لقد قام كثير من الاهتمام الآثاري بالهكسوس في مصر على نوع خاص جدًا من التحصين الكبير الذي كان يبنى حول كثير من البلدات الكبرى في سورية وفلسطين والدلتا. وبغض النظر عن حقيقة أن علماء الآثار، ولمدة قرن من الزمن حتى الآن، قد نقبوا هذه البنى الهائلة وأطلقوا عليها اسم (تحصينات الهكسوس) فإننا لم نتوصل إلى معرفة أن الناس الذين كانوا يعيشون ضمن حماية هذه البلدات المختلفة كانوا على الدوام مرتبطين ببعضهم بعضًا. ليس لدينا مسوّغ تاريخي لأن نطلق عليها اسم (تحصينات الهكسوس) كما لو كان هذا مصطلحًا إثنيًا أو سياسيًا. تلك التحصينات المثيرة

للإعجاب هي مآثر هندسية، والمهندسون يسافرون. لقد أغوانا تحديد هوية هذه البلدات القلاع في فهم يوسفوس الموجَّه كتابيًا للهكسوس، فبذلنا الجهد القليل لفهم وظيفتها السياسية. لم نطرح السؤال: لأي هدف شيدت مثل هذه البنى، باستثناء هدف الدفاع الواضح! مع ذلك، تثير تلك التحصينات مزيدًا من الشكوك حول وجود سلطة مركزية في فلسطين. وفي رأيي أن من الصعب على أي حكومة مركزية مزعومة أن تحرك جيشًا أو تفرض ضرائب كافية أملاً في تمويل مغامرات خارجية، عندما كانت معظم البلدات الهامة تحت إدارتها تتباهى بمثل هذه التحصينات المثيرة للإعجاب. فكيف يمكن أن تُجبر هذه الحكومة المركزية المفترضة هذه البلدات على الإذعان؟

يمكن حل المسائل التي يثيرها وجود تلك التحصينات إذا نظرنا للحظة إلى العهد البرونزي المتأخر في فلسطين. مع كل شيء، فهذا العهد هو الذي منح معظم الباحثين فهمًا لدول–مدن المنطقة. في أثناء العهد البرونزي المتأخر، كانت القرى الصغيرة قد هُجرت بالكامل تقريبًا، وبعيدًا عن الساحل، ومعظم السكان يعيشون في البلدات. ومع ذلك، كانت البلدات في معظمها غير محصنة. وغياب التحصين هذا كان مقصودًا لأن تلك البلدات واقعة تحت حماية الإدارة الإمبراطورية المصرية. لقد كان للمصريين المصلحة الأكبر في منع بناء التحصينات في أثناء العصر البرونزي المتأخر، لأن تلك البلدات كانت في أيدي الزعماء والحُماة المحليين، وكان يمكن استخدام تلك التحصينات لدعم مقاومة مصالح الإمبراطورية المصرية. وتظهر المراسلات بين هؤلاء الحماة ومصر أن البلدات كانت في تنافس دائم بعضها مع بعض. وفي الوقت نفسه، كانت سيطرة مصر الإمبراطورية محصورة بالمناطق الواقعة حول البلدات، وكان الريف غير مأمون، ولم يكن بإمكانه أن يؤوي القرى والدساكر الصغيرة غير المحمية. هذه الصورة للعصر البرونزي المتأخر في ظل إمبراطورية على درجة عالية من المركزية، تتناقض بشكل صارخ مع صورة كثير من البلدات ذاتها، شديدة التحصين خلال عهد (الهكسوس) في العصر البرونزي المتوسط الأقدم عهدًا. فالسلطة المركزية في العصر البرونزي المتأخر لم ترغب، ولم يكن بمقدورها أن تقبل، ولم تتساهل مع إنجاز إنشاءات دفاعية كبرى حول بلدات

فلسطين. إن وجود ما يدعى باسم 'تحصينات الهكسوس' في العصر البرونزي المتوسط هو بحد ذاته حجة ضد الافتراض القائل بأنه كان في فلسطين سلطة مركزية على تلك البلدات المتمتعة بحكم ذاتي والمستقلة بشكل واضح.

علاوة على ذلك، ففي حين يعكس انعدام التحصينات في أثناء العهد البرونزي المتأخر السيطرة المحدودة لإمبراطورية مصر، ونوعًا من (السلام المصري) ينبغي ألا نتسرع أكثر مما ينبغي بالاستنتاج بأن وجود مثل تلك التحصينات يقتضي ضمنًا وجود تهديدات خارجية لسلامة فلسطين. وليس لنا التفكير بالعصر البرونزي المتوسط بوصفه عهدًا من النزاع المتنامي. فالعدد الكبير من القرى الصغيرة غير المحصنة يشهد ضد ذلك. ولدينا كل المسوغات للاعتقاد بأن العهود التي كانت فيها بلدات فلسطين محصنة بشكل إفرادي، لاسيما في العهد البرونزي المبكر الثاني، والعهد البرونزي المتوسط الثاني والعهد الحديدي المبكر الثاني، كانت في كل الأزمنة عهود سلام: إنها العهود التي بلغ فيها الازدهار قممًا جديدة. إنها مؤشر على دفاعات البلدات المستقلة عن القوى الإمبراطورية خارج فلسطين وعن أي سلطات دولة مركزية عبر المنطقة ضمن فلسطين، وهي توكيدات للحماة المستقلين المحليين. إنها بلدات تتمتع بحكم ذاتي.

ينبغي ألا نؤخذ بالإنكار الضمني للصور التاريخية التي نعرفها عن النزاعات الكنعانية/ الإسرءيلية والإسرءيلية/ الفلسطينية الكبيرة في الكتاب التي اعتدنا أن نعتبرها نزاعات تاريخية. ولا ينبغي أن نؤخذ بالقصص حول وجود دولة مركزية مثل دولة داود أو سليمان، أو أحاب أو حتى حزقيا أو يوشيا، التي طالما عّرفتها الآثاريات الكتابية بتحصينات العهد الحديدي الثاني. إن اتساق وصحة مثل هذا 'التاريخ' ليسا مضمونين بأكثر من فهم الآثاريات الكتابية للهكسوس في أثناء العصر البرونزي. وسواءً أكانت البلدات- القلاع تنتمي إلى العصر البرونزي المتوسط أم إلى العصر الحديدي الثاني، فإننا مضطرون للتساؤل حول وظيفة التحصينات.

ثمة أنواع كثيرة مختلفة من الأسوار والبوابات وتقنيات البناء في تحصينات فلسطين. فأساليب التشييد مختلفة تمامًا في كل عهد من العهود الثلاثة الكبرى

التي ساد فيها السلام والازدهار فلسطين. تظهر التلال (الأثرية) البرونزية المبكرة عددًا من الانشاءات الحجرية الجلمودية الواسعة بشكل هائل. وكانت تحصينات العصر البرونزي المتوسط ترتكز بشكل مميز على متاريس ضخمة من التراب، غالبًا ما تكون مدعمة ومقواة بمنحدرات مرصوفة، وذات جدران داخلية وخارجية من الطوب. وكانت القلاع تُشاد في عدد قليل من المواقع الكبيرة. من الناحية الوظيفية، فإن إنشاءات معاصم العصر الحديدي هي الأكثر تعقيدًا، لأنها كانت تستخدم بشكل تبادلي لأجل التخزين ولأجل الدفاع. على كل، فإنها جميعًا تعكس التقنيات المدخرة لليد العاملة، وكلها تتطلب حدًا أدنى من المهارات الهندسية.

إن الإنشاء الجلمودي في العصر البرونزي المبكر يسوغ الضخامة كاستراتيجية أساسية. فالأسوار لا يمكن أن تهدم إلا بصعوبة، ولا يمكن خرقها إلا عبر عملية بطيئة من التفكيك. هذه التحصينات الضخمة هي أيضًا رخيصة الإنشاء حيث لا تتطلب مهارة ولا قوة عمل تفوقان ما يمكن لبلدة صغيرة نفسها أن تؤمنهما. وتضيف ضخامتها الميزة النفسية للمظهر التي تنجم عن استحالة التغلب عليها، والتي تعطي بالتأكيد رادعًا للعدو الذي لا يتصف بالخبرة، العاجز عن فرض حصار طويل، أو غير المتمرس في الاستراتيجية العسكرية. في الوقت نفسه، فإن الدفاعات الضعيفة نسبيًا المخصصة لموارد مياه هذه البلدان تجعل هذه التحصينات الضخمة معرضة جدًا للسقوط بيد جيش محترف. في الحقيقة إن كونها فعّالة، وعلى مدى قرون من الزمن، يقتضي الاستنتاج بأنها كانت دفاعات تم انشاؤها وقد وضع في الحسبان وجود أعداء صغار تمامًا وليسوا منافسين بشكل مخيف. فالهجمات، فيما لو حدثت، يجب أن تدوم لفترات زمنية قصيرة جدًا فقط. أي، أن أسوار تحصينات العصر البرونزي المبكر قد صممت لتكون دفاعات محلية ضد الحماة المتنافسين للبلدات المتجاورة. فهي لم تكن مبنية لتتحمل هجمات الجنود المحترفين لإمبراطورية ما.

تشابه المتاريس الترابية الكبيرة التي تدعى (تحصينات الهكسوس) للعهد البرونزي المتوسط الثاني هو من الناحية الوظيفية تشابه البلدات المتمتعة

بالحكم الذاتي في العصر البرونزي المبكر. لكنها مختلفة بنيويًا، وهي متفوقة بطرق عديدة. فسلالمها المرصوفة، المتدرجة بشكل منحدر، والتي تفصل الأسوار الداخلية عن الأسوار الخارجية للحصن، لم يكن بالإمكان تسلقها إلا بكلفة من الإصابات. ولم يكن بالإمكان تفكيكها بسهولة، والحشوات الترابية الرخوة التي كانت تبنى بها كانت تمنع حفر الأنفاق. كانت دفاعًا شبه كامل، فعالاً ضد كل الاستراتيجيات تقريبًا باستثناء استراتيجية حرب الحصار، وضد أي جيش باستثناء الجيش المحترف. كما كانت أيضًا نتاج يد عاملة أكثر كفاية بالمقارنة بأسوار تحصينات العصر البرونزي المبكر، خصوصًا تلك العائدة إلى البلدات الواقعة في وديان فلسطين وسهولها.

إن الإنشاء المنيع لتحصينات العصر الحديدي الثاني كان أيضًا مصممًا مع الأخذ بالحسبان كفاية اليد العاملة. إنها تؤدي وظيفتين مختلفتين: كانت تزود البلدات بغرف التخزين وبيوت السكن في أوقات السلم، وفي حالة الوقوع تحت التهديد بهجوم، كان بالإمكان ملؤها بالدبش وسرعان ما تتحول إلى حاجز تحصين مثبط بشكل هائل. كما كانت مصادر المياه أيضًا تلقى حماية زائدة في هذا الوقت، على حساب المهارة الهندسية والجهد الملحوظين. تلك الأنفاق المائية في العصر الحديدي يمكن أن توحي جيدًا بالجهود المبذولة للتعامل مع التهديدات الصادرة عن جيوش محترفة ودائمة تمتلك القدرة على فرض الحصارات والاضطلاع بحرب تمتد لفترات مطولة من الزمن. أي بمعنى أن تحصينات العصر الحديدي كانت أيضًا موجهة ضد جيوش من خارج المنطقة. في مقابل تحصينات العصر البرونزي المبكر والمتوسط، تنطوي التقنية الدفاعية للعصر الحديدي الثاني على اختلافات في المجتمعات والبنى السياسية التي دعمت إنشاءها. فالمتطلبات الهندسية ومهارات قص الحجر وصنع الآجر تقتضي تنظيمًا أكبر، وبالتالي تركيزًا أعلى، الأمر الذي ربما كان خارج قدرات كل بلدة على الاستقلال. من المهم أكثر، أن الوظيفة المزدوجة للتصميم المنيع تقتضي ضمنًا عهدة البلدة إلى حرس إنذار مبكر لأجل أنظمتها الدفاعية. هذه الدفاعات تتطلب زمن تحوّل بين تهديد متوقع وهجوم فعلي على البلدة، ويدل على أن الدفاعات لم يتم بناؤها ضد عدو محتمل يقبع أسفل الوادي مباشرة،

بـل إنهـا بالأحـرى تقف ضد عدو من خارج المنطقة. دفاعات العصر الحديدي تقتضي وجود قوى إقليمية.

لابد أيضًا أنه كان ثمة ائتلافات سياسية قائمة وأنظمة حماية متبادلة بين هذه الـبلدة المحصـنة وجاراتهـا ضمن منطقتها. تلك البلدات المستقلة تعطينا دليلاً آثاريًـا عـلى وجـود بنى سياسية إقليمية صغيرة، كانت أكبر نوعًا ما من أنظمة الحماية الصغيرة المستقلة محليًا التي بنت البلدات المحصنة في العصر البرونزي لكـي تؤمـن الحمايـة المحلـية لتابعـيها. وهـذا الاسـتنتاج يؤيده إنشاء الحصون الدفاعـية إقليمـيًا، وسلاسـل الحصـون في أثـناء العصر الحديدي الثاني، والتي كانت تحمي مناطق زراعية بأكملها وتتحكم بالانتقال الحر عبر البادية والمناطق الحدودية.

في كـل هـذه العهـود، تبدو التحصينات هي الأكثر ملاءمة لحماية السكان الزراعيين للمناطق الصغيرة. فالمرء لا يجد هذا النوع من البنى مرتبطًا بالبلدان الـتابعة لدولة كبيرة أو إمبراطورية. وتتسم تلك (العهود) ببلدات على شكل حامـيات وقـلاع بنيـت لأجـل جـيوش دائمـة، ومن قبلها أيضًا. ولم تبدأ تلك بالظهور في فلسطين إلا تحت السيطرة الإمبراطورية للعهد الآشوري. إن البلدة المحصـنة النموذجـية في فلسـطين تحمـي نفسـها والناس الذين يعيشون ضمن منطقة متميزة، وهذه صفتها المميزة ووظيفتها الأكثر وضوحًا. تلك البلدات هي علامـات سلام واستقرار سياسي وازدهار. إنها لا تدل على أزمنة عنف واسع الانتشـار. وتعطـي الدلـيل عـلى الحكـم الذاتـي لقرى وبلدات منطقة ما. إن فلسـطين، بموئـلها مـن القـرى، المقسـمة كمـا هـي الحال من قبل إلى مناطقها الكـثيرة، كانـت تُعـرَف في عهودهـا الأكثر بحبوحة بالاستقلال والحكم الذاتي لـلحماة الصـغار. وتلـك الـبلدات المستقلة هي نتاجات للسياسة المحلية: نتاج لـنفوذ وثـروة العـائلات المحلـية و(مقـراتها). هـذا هو السياق الذي ينبغي أن تُفسـر فيه. لقد وطدت القدرة التفاوضية للسكان المحليين وحاميهم. وتنعكس الصـفة السياسـية لهـذا الشـكل مـن المجـتمع قبل ذلك في (نصوص اللعن). كانت فلسطين، وحتى العهد الآشوري، أرض بلدات مستقرة، ذات حكم ذاتي يحكمها 'أمراؤها' وزعماؤها.

إذا كانت الرؤية المعدلة للعهد البرونزي المتوسط الثاني مفيدة، فيمكننا أن نطرح سؤالنا مرة أخرى: هل كان بإمكان أي بلدة أو ائتلاف بلدات أن ينخرط في نوع من الصراع السياسي، نوع من الدعاوة الواسعة المالية والعسكرية الضرورية لتحشد بشكل ناجح جيشًا كافيًا لتهديد وغزو واحتلال وحكم مصر القديمة، التي تفوقها بمرات عديدة من حيث الحجم وعدد السكان؟ هذه الإمكانية غير ممكنة. فالدليل الآثاري على وجود البنى العسكرية والسياسية لبلدات فلسطين العديدة يتعارض كليًا مع ذلك. وعلى مدى تاريخ جنوب المشرق، حتى صعود التمرد المكابي ضد الملك السلوقي الأنطاكي [أنطيوخوس] الرابع في القرن الثاني قبل الميلاد، يبدو أن الائتلافات الفردية للمحميات الصغيرة وبعض الدول الإقليمية المحدودة مثل أدوم ويهوذا وعمون وموآب وإسرءيل وصور وعسقلان، إنما كانت ائتلافات دفاعية. فالسياسة البين إقليمية لم تكن لامركزية ولاإمبراطورية من حيث الشكل، ويبدو أن الحروب كانت تخاض لأهداف محدودة جدًا. والجيوش المحلية، إلى الحد الذي وجدت فيه بالمرة، كانت جيوشًا دفاعية. فالقوات المحترفة الدائمة، المتوافرة لتحقيق طموحات أي حاكم مفترض، لم تكن موجودة هنا. إن تفسيرات أسطورة الهكسوس بوصفها دعاوة طِيبِيَّة تتعلق بنزاع منظومي دائم ومعرّف إقليميًا بين طيبة والدلتا هي في المتناول فورًا. مثل هذه التفسيرات تتفق جيدًا مع خطاب كاموس الضد-آسيوي في مساعيه لجعل ادعاءاته بالحق في حماية الدلتا تبدو شرعية.

إن النظام السياسي للحماة والأتباع يناسب الاقتصادات الإقليمية المختلفة النموذجية لفلسطين. هذا النوع من السياسة والتنظيم الاجتماعي يتناقض مع الدول البيروقراطية المصرية والآشورية ذات الشهرة الإمبراطورية العظيمة: إنه يستبعد كليًا وجود فلسطين ما، كان بمقدورها أن تغزو مصر. كما أنه يتناقض أيضًا مع الأفكار التاريخية القائلة بوجود إمبراطورية سليمانية، تاريخيًا. من الصعب جدًا التكلم على وجود فلسطين ما في أثناء العصرين البرونزي أو الحديدي. إن قصتي سليمان وداود، وحتى قصة الملك الصالح يوشيا، يجب أن تنتظر يوحنا هيرانكوس في القرن الثاني (ميلادي) قبل أن يكون بإمكانها أن

تجـد سـياقًا تاريخـيًا له معـنى. فقـبل العهـد الهلنستي، تعددت المراكز السياسية لسـورية الجنوبـية. فالحكومـات المركـزية صـغيرة الحجم ومحدودة إقليميًا، وغير قادرة على المنافسة الاقتصادية.

5) هرمَجِدُّون ومغامرات مصر في آسيا: (1468-1288 ق م)

إن الشـيء الحاسـم لفهم تاريخ فلسطين وللعلاقة بين الكتاب والآثاريات هـو الانتقال من العصر البرونزي المتأخر إلى بدايات العصر الحديدي. فبسبب (كرونولوجـيا) الكتاب، تم تحديد هذه الفترة بأنها خالقة بشكل خاص للهوية الإسـرءيلية. مع ذلك، عندما يستقصي المرء تاريخ فلسطين بشكل مستقل عن الـرؤية الكتابـية للماضي، فإن هذه الفترة تشي بدليل واهٍ على نشوء إسرءيل الكتابية.

لقـد كـان اسـتيطان مـناطق فلسـطين الضـعيفة في أثناء العصر البرونزي المتوسـط ممكـنًا بسـبب المـناخ المحسَّـن. فقـد سـاعد على استقرارها التقنياتُ الجديـدة المرتـبطة بالري والصرف، والأدوات المحسَّنة، خصوصًا تطوير الأدوات الـبرونزية الأكـثر قساوة، والاستخدام المنهجي لإراحة الأرض ودورة المحاصيل (الدورة الزراعية) والتخصيب، وتحسين وإكمال المصاطب وتطوير الأحواض. إضـافة إلى ذلـك، ازدهـرت أصناف جديدة من الزيتون والعنب في المناخ الأقل قحطًـا في تلك الفترة. ومع ذلك برهنت تلك المناطق على أنها غير قادرة على تحمل حتى فترات الجفاف القصيرة.

مـع بداية حوالي عام (1600 ق م) دخلت فلسطين عهدًا طويلاً من نوبات الجفـاف المـتكررة التي دمرت زراعة المرتفعات التي كانت ترتكز على الزيتون والعنب. لمدة حوالي قرن ونصف، وأدى عدم الاستقرار الاقتصادي لهذه المناطق مـن فلسـطين إلى أن صارت المرتفعات مهجورة هجرة شبه تامة. ولم تنجُ سوى مسـاحات قليلة، كمجموعة القرى الصغيرة الواقعة في الوديان المحيطة بشكيم، أو تلـك الواقعة على طول وادي أيَّالون قرب أورشليم. وثمة بعض المؤشرات عـلى أن الـريف أصـبح مزعـزعًا وخطيرًا في معظم المناطق. لقد اختفت حياة القـرى الصـغيرة عـندما صـار السـكان يلتمسون حماية البلدات الأكبر حجمًا والأكثر استقرارًا.

بقدر ما نعرف من التنقيبات وأعمال المسح الأثارية، أخذت التجمعات السكانية المستقرة الآن أشكالاً مختلفة. فكان هناك الذين تابعوا الزراعة التقليدية في البلدات الكبرى، فيما وسّع الآخرون الحياة الرعوية في شكل موسمي من الحياة البدوية، بأن يعيشوا في البادية خلال الشتاء ويعودوا إلى الموئل لرعي قطعانهم في الحقول بعد الحصاد. وفي هذه الفترة ازداد عدد الناس المهجرين بشكل ملحوظ، وأصبحوا، في غياب حماية أو حامٍ خارجين على القانون ولصوصًا يعتاشون على قوافل التجارة والمستوطنات الحدودية، في حين كانوا يلتجئون إلى كهوف وغابات الريف التلالي. لقد توضع انعدام الاستقرار واسع الانتشار في الريف. وتفاقم في مناطق هجرها المستوطنون نظرًا لأن البلدات كانت عاجزة عن ضبط أمن مناطق تقع على أي مسافة كبيرة عن بيوتهم. وفي أثناء القرن الرابع عشر والثالث عشر، ابتليت المرتفعات الفلسطينية بتلك العصابات من قطاع الطرق الذين كانوا يسلبون ويقطعون طرق التجارة. كان هؤلاء اللصوص يؤجرون أنفسهم أحيانًا للبلدات كمرتزقة أو كشغيلة. وفي ظروف الضائقة الشديدة كان بعضهم يبيع نفسه. إن أولئك اللصوص 'الخارجون على القانون' الذين يدل عليهم مصطلح عفيرو، والذي يستخدم لأجلهم، كانوا قوة تمزيقية بشكل متكرر. هذا الاسم التحقيري الذي كانوا يُشتمون به بقي من بعدهم، ليظهر في القصص الكتابية. فكلمة 'عبراني' هي واحدة من الأسماء التي توضع على ألسنة الغرباء، وهم يتكلمون على الإسرعيليين الأوائل في قصص سفر الخروج أو قصص شمشون. كما أنها تستخدم أيضًا للحديث عن أشخاص مستقلين مثل ابراهيم وداود في سفر التكوين وسفري صموئيل.

جاءت القوة الوحيدة المحققة للاستقرار في فلسطين من المصريين. فقد حاولوا الحفاظ على طرق التجارة بوضع فلسطين تحت السيطرة المباشرة للجيوش الإمبراطورية. سمح الوجود المصري، منذ منتصف القرن الخامس عشر قبل الميلاد بحامياته وإداراته الإمبراطورية، لكبرى البلدات بالمحافظة على ازدهارها في مواجهة اقتصاد دولي آخذ بالتدهور. في النصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد باشر الفرعون المصري تحتمس الثالث فرض السيطرة على طرق التجارة البرية. وبعد

مسير ليلة كاملة عبر ممر مَجِدُّو الاستراتيجي، الذي يتحكم بالوصول إلى وادي سهل يزرعيل، قبل بحماية معظم فلسطين. وفقًا للنصوص المصرية التي تمجد هذا الغزو، دمرت قواته ائتلافًا من الحكام الفلسطيين على حافة السبخات والمستنقعات قرب مدينة مَجِدُّو القديمة. هذا الانتصار أدخل الإمبراطورية المصرية إلى اسية. فاستبقيت الجيوش المصرية في وادي سهل يزرعيل والسهل الساحلي الجنوبي لفلسطين لمدة أربعة قرون تالية. لقد ألزم وجودهم مصر بدعم الاستقرار الفلسطيني، وبكلفة كبيرة لخزينتها.

ما بدأ بوصفه إجراءً أمنيًا ألزم مصر بمصلحة دائمة في فلسطين. بعد أن حطم المصريون كل مقاومة منظمة لسيطرتهم على طرق التجارة، واجهوا أيضًا المهمة الأكثر هولاً بكثير، وهي معالجة اقتصاد فلسطين الزراعي المتدهور. بعد نصف قرن غير ذي جدوى من محاولة تهدئة فلسطين عن بعد، وتفكيك التحصينات حول البلدات التي من المحتمل أن تتمرد، واللجوء إلى حملات تأديبية مكلفة كل ربيع لجمع الضرائب ولتأكيد السيادة، بقيت مشاكل مصر مع انعدام الأمن على طرق التجارة وتوفير الموارد دون حل.

مع أنه من غير المؤكد ما إذا كان دافع مصر هو تثبيط أي مطامح ربما كانت موجودة لدى حثيبي الأناضول، فإنها رسخت في نهاية القرن الخامس عشر قبل الميلاد وجودًا عسكريًا دائمًا وضع بشكل فعلي مجمل الأغوار الفلسطينية تحت الحماية الإمبراطورية. وقد شجع أيضًا مناطق أخرى على الاعتراف بهيمنة مصر، فبنيت الحاميات العسكرية في غزة وفي بيت شان. هذه العملية الفعالة لكن المكلفة، استُكملت بسلسلة من المعاهدات مع مختلف حماة (بطرونات) البلدات في مقاطعات التلال والأغوار. وكان من أهم هذه المقاطعات جبيل، وصور، وعكا، وحاصور، ومَجِدُّو، وشكيم، وأورشليم، وجازر، ولخيش وعسقلان. وقد دعمت الحماية على الحكام المحليين لفلسطين المساعي للسيطرة على المراكز الاقتصادية والسياسية للمنطقة. كان هدفهم هو حكر التجارة. من خلالهم، ومن خلالهم وحدهم كان على البضائع والمنتجات أن تدخل الأسواق. وقد أدى تعاون الحكام المحليين مع مصر إلى تهدئة فلسطين أيضا وحافظ على ازدهارها في أثناء القرنين الرابع عشر والثالث عشر.

جنت مصر من ذلك فوائد حصيفة تمامًا. فقد ربط كل من (طريق حورس) على طول الساحل و(طريق الملك) من خلال عبر الأردن مصر بمصالحها في سورية وفي شمال بلاد ما بين النهرين، فأصبحا الشريانين الحيويين لاقتصاد مصر. وكانت الطرق البحرية إلى عكا وصور وجبيل صلات وصل حاسمة في سلسلة من المرافئ تشمل مدن أوغاريت، وألاسية، وطروادة وميقينة. كانت هذه التجارة تمد مصر بما يلزمها من الخشب والزيت. وفي حين أن موارد مصر الطبيعية كانت تحتوي على وفرة في الحبوب والكتان والقطن ولحم البقر والحليب والجبن، فإنها كانت تعتمد على المورّدين الأجانب لتأمين المنتجات الأخرى والمواد الخام. وكانت فلسطين من بين أهم مُورّديها: الخشب من فينيقيا والجليل ولكن أيضًا من التلال الوسطى. وورد زيت الزيتون مصر من كروم المرتفعات الفلسطينية. هذا الزيت لم يكن فقط غذاءً أساسيًا وضروريًا في الوجبة المتدنية من البروتين بشكل عادي للعالم القديم، بل كان وقودًا للإنارة أيضًا. وكان النبيذ، وهو من المواد الكمالية الأكثر غلاءً، تتمة لمناطق مصر الشاربة للبيرة وسائل الإراقة المعتاد لآلهة مصر الكثيرة. والأصواف والجبن واللحم كان يوردها رعاة البادية. واستُخدم الحرفيون الفينيقيون لإشباع النهم المتزايد في مصر في طلب السلع الكمالية ولأجل مشاريع البناء المتقنة. فكانت جماعات العمل مكونة من العمال القادمين من البوادي المفقرة المستوطنين قرب مناجم النحاس والفيروز في النقب الشمالي وسيناء. وأخيرًا، كان أسرى الحرب، والمجندون والمرتزقة يلبون احتياجات جيش مصر الإمبراطوري الآخذ بالتوسع.

كان بعض الآثار طويلة الأمد لهيمنة مصر ضارًا بفلسطين ومستقبلها. فالسيطرة الإمبراطورية منعت القوى المحلية من التحكم بموارد وسكان المنطقة، وهو ما خلق مناعة سياسية كانت مشوؤمة عندما بدأ المصريون أخيرًا بالانسحاب في ذروة الفوضى الاقتصادية التي أحدثها الجفاف الميقيني في نهاية القرن الثالث عشر قبل الميلاد. وبشكل مشابه، أحدث النهم المصري إلى الخشب والتوسع المفرط في زراعة وصناعة الزيتون زحرجةً لا يمكن الرجوع عنها وحتًا للتربة في بعض أضعف مناطق فلسطين.

بدأت بعض مصالح مصر في فلسطين، المرتبطة بالنحاس وترسبات الفيروز في صحرائي النقب وسيناء، قبل ذلك في العهدين الحجري النحاسي والبرونزي المبكر. في ذلك الوقت ترك النحاس أثره لأول مرة على العالم القديم كمادة لصنع الأدوات وكمعدن ثمين. في حين كان الاستخراج يُنظم من فلسطين ومن مصر، كانت اليد العاملة في المناجم ومواقع الصهر والتنقية تجلب من الرعاة المقيمين والمترحلين قرب المناجم. هذا العمل كان مكملاً لدخلهم الذي يكسبونه من قطعانهم، فيما كان يدعم ويحقق استقرار اقتصاداتهم. كما استفادوا أيضًا من طرق التجارة المصرية عبر النقب الأوسط وعلى طول ساحل شمال سيناء. في أثناء حكم الإمبراطورية المصرية، كان هؤلاء البدو الرحل والرعاة عنصرًا هامًا ومتميزًا من سكان فلسطين. لقد لعبوا دورًا كبيرًا في الاستيطان والاحتلال النهائيين لمرتفعات يهوذا في القرنين العاشر والتاسع قبل الميلاد وأثروا في المنطقة دينيًا وثقافيًا.

لم يعتمد مصير فلسطين خلال النصف الثاني من الألف الثاني قبل الميلاد على الأحداث والشؤون الإقليمية، بل كان مرتبطًا بتوازن القوى (الجيوبوليتيكية) التي كان لشعب فلسطين تأثير قليل عليها. فقد كان المحور الحثي المصري، التنافسي والتعاوني في آن معًا، ذا أهمية مركزية. وفي حين أحكم المصريون قبضتهم على فلسطين، سيطرت الإمبراطورية الحثية، التي كانت عاصمتها حتوساس (مدينة بوغاسكوي الحديثة في تركية) على معظم الأناضول والطرق الشمالية من سورية. وتقاسمت هاتان القوتان العظميان السيادة المشتركة في فينيقيا وسورية الساحلية، وعزز تفاهمهما وتعاونهما إقامة تجارة بحرية موسعة ومربحة. وقد شكلت الاحتياجات التقنية لبناء السفن والمراكب الشراعية، بدورها، أساسًا متينًا لتطور قوى العمل الماهرة الكبيرة.

عندما مرت التجارة الدولية بأوقات عصيبة، وشهدت أواخر القرن الرابع عشر قبل الميلاد أوقاتًا عصيبة جدًا، وقفت الإمبراطوريتان في نزاع تنافسي حاولت فيه كل منهما أن تحتفظ بحصتها سليمة في الاقتصاد الكاسد للتجارة الدولية. فاشتبك الحثيون في الربع الأول من القرن الثالث عشر قبل الميلاد مع مصر. وقد أصابت الضائقات الاقتصادية والسياسية التي تراكمت على

مـدى قـرون مـن الـركود المـتكرر في الزراعة، الناجم عن المناخ الحار والجاف بشـكل غـير عـادي، كل مناطق الحوض الشرقي للبحر المتوسط، فتأثرت بلاد الأناضول تأثرًا شديدًا. ولأن الأخيرة كانت منذ زمن طويل واقعة تحت السلطة المركـزية لحكـام الإمـبراطورية الحثية، بدأت بتوسيع حدودها وتهديد استقلال الحكام في سورية وشمال بلاد ما بين النهرين. وقبل ذلك، في نهاية القرن الرابع عشـر قـبل المـيلاد، كانـت السـيطرة عـلى التوسـع الحـثي هي بؤرة السياسة الآسيوية لمصر، فبلغت الحرب ذروتها في معركة ضارية في مدينة قادش السورية في عـام (1288 ق م) تكـبد فـيها الطـرفان خسـائر فادحـة. وفي حـين تم طـرد المصـريين مـن قـادش، فقـد انـتهى فعليًا التوسع العدواني للقوات الحثية في سورية. إن أهمية المذبحة في قادش، مع ذلك، تتخطى المعركة ذاتها.

بعـد تلـك الهـزيمة، أُرهق جيش رمسيس الثاني بالثورات. فقد حمل الوطأة العظمـى لكلفـة بليـته التوسـعية، وفقـدت مصـر حماسـها لأجـل إمبراطورية آسيوية. كما تدهور دعم طرق التجارة غالية الصيانة في الشمال البعيد. لقيت الاضطرابات الأهلية والمعارضة الدينية في الداخل تشجيعًا مزدوجًا عندما أدى إقفـال تجـارة الخشـب إلى تعطـيل صـناعتي البـناء والتوابيـت في مصر. وصار الالـتزام العسـكري الـزائد باسـتقرار السـهول السـاحلية الوسـطى ووديـان الأغـوار في فلسطين يجلب عائدات دائمة التناقص. وشلّت سلسلة المؤامرات والدسائس التي حاكتها زمر البلاط الشاعرة بالمرارة من الإخفاق العسكري في قـادش بشـكل فعلـي السـلطة الملكية وسيطرتها على الجماعات المهمة داخل الجـيش. كانـت مصر أيضًا عاجزة عن الاستجابة بشكل سريع وحاسم لتدفق اللاجـئين مـن بـلاد بحـر إيجة والأناضول، حيث أضعف استيطانهم الناجح في الأرض المصرية السلطة الإمبراطورية على نحو خطير.

وبالمقـابل أجهـدت الخسـائر الحثية في قـادش عـلى نحو موجع مؤسستهم العسـكرية في الداخـل، فـبدأ التفسـخ السياسـي التدريجي في الإدارة المركزية الحثـية. مـع أن القـوات الحثية سيطرت على قادش، فإنها بالكاد ربحت الحرب. لقـد كـانوا أقـل قـدرة عـلى الاستجابة للأزمة لاقتصادية المتفاقمة الناجمة عن الجفاف الميقيني المستفحل في نهاية القرن الثالث عشر قبل الميلاد. وهذا ما قاد الإمبراطورية في النهاية إلى الانهيار.

لقد أدى الضعف المتزايد للإدارة المركزية الحثية إلى عجزها عن مواجهة المراحل المبكرة من الكساد الزراعي الناجم عن الجفاف الميقيني. وأجبر النقص الخطير في مخزونات جرايات الجنود من الطعام هؤلاء الجنود على الذهاب متسولين إلى مصر لكي يبقوا على قيد الحياة. أخيرًا، تفككت الإمبراطورية في أوج تدفق اللاجئين من ميقينه. لقد كان الكساد المالي مُشِلاً. وكانت المدن، التي ازدادت كثافة بفعل التمزق الزراعي الذي تلا ذلك عاجزة عن إعالة تدفق اللاجئين من بحر إيجة، وفي الوقت نفسه كانت تفتقر إلى القدرة العسكرية على طردهم بشكل ناجح. أما أوغاريت، التي كانت أعظم وأهم المدن الساحلية للبحر المتوسط الشرقي، فلم تعد تملك الموارد اللازمة لإعادة بناء مرفئها المقفل بعدما شطرها زلزال إلى نصفين. وأتى الحريق المدمر الذي تبع الزلزال على المدينة. في حدث غير عادي ما زال بحاجة إلى تفسير، اختفت أوغاريت عن الخريطة، ولم تشاهد مرة أخرى. لقد جرف الأثر التراكمي لسلسلة متتالية طويلة من الكوارث التي بدأت في قادش قدر فينيقيا وسورية الساحلية إلى حافة الانهيار التام.

وأثر الانكماش في حجم التجارة، الناجم عن تراجع المصالح التجارية المصرية والخاضعة للملكية الحثية، على موانئ بحرية مثل جبيل وصور وعكا. وذلك ما عجل في انهيار التجارة البحرية عبر البحر المتوسط الشرقي، وأحدث أثرًا مقنَّعًا على التجارة البرية في فلسطين، التي أصبحت آنذاك تعتمد بالكامل على أسواقها المصرية. لقد مهدت السيرورة الطويلة لتراجع المصالح المصرية، بالتوازي مع انتشار اللاجئين في أعقاب الجفاف الميقيني، لانهيار الاقتصاد.

كما أضعف انهيار التجارة البرية من الشمال زراعة فلسطين المعتمدة على التجارة وخلق ركودًا كبيرًا، وفاقم إضعاف الوجود المصري والتراجع شبه التام لمصالحهم بالمرتفعات من عجز بلدات مثل أورشليم ولخيش عن ضبط أمن غابات وقفار المرتفعات. كان النسيج الاجتماعي ممزقًا بشدة قبل ذلك عندما انتشر الجفاف، الذي دمّر ميقينة ومنطقة بحر إيجة، شرقًا إلى الأناضول وسورية وفلسطين. وعندما اشتد الجفاف في حوالي عام (1200 ق م) أبيدت سلالات أشجار الزيتون عالية الانتاجية والحساسة للجفاف التي برهنت على كونها مربحة جدًا في العصر البرونزي المتوسط.

الفصل السابع

أقوام فلسطين الكثيرة

1) الجفاف الميقيني الكبير: (1300–1050 ق م)

عند نهاية القرن الثالث عشر قبل الميلاد، ازدادت شدة القحط طويل المدى الذي وسم مناخ العصر البرونزي المتأخر. وعطّل الجفاف الميقيني الكبير، الذي أخذ اسمه من فترة القحط التي ساهمت في انهيار ميقينه القديمة، الحضارة في كل أنحاء القسم الشمالي والشرقي من حوض البحر المتوسط. وتبعه انهيار التجارة الدولية، والدمار العشوائي لكثير من مدن هذه المنطقة الضخمة وبلداتها. لكن من الصعب أن يكون الجفاف وحده أحدث كل هذه السلسلة من النكبات. على كلٍ، فقد لعب دورًا هامًا. وانهارت إمبراطوريات الحثيين وميقنية، وكذلك دولة عمورو (أمورو) في سورية الشمالية. وقد استمر الجفاف حوالي قرنين من الزمن. كانت مصر القوة المتوسطية الكبرى الوحيدة التي نجت دون أن تمس بأذى، حيث الزراعة المرتبطة بفيضان النيل لم تكن معرضة لخطر الجفاف مثل الاقتصادات المتوسطية المعتمدة على الهطل المطري في اليونان والأناضول وسورية–فلسطين.

مع بداية حوالي عام (1250 ق م) عانى البحر المتوسط هبوطًا شديدًا في مستواه. ارتفعت معدلات درجة الحرارة ونقص الهطل المطري بشكل حاد. وقد

بلغ الجفاف ذروته في حوالي عام (1200 ق م) ودام حتى حوالي عام (1050 ق م). اختلف الجفاف بشكل ملحوظ من منطقة إلى أخرى، فكانت آثاره على أشدها في بحر إيجة وعلى طول الساحل الأناضولي. ومع انهيار ميقنية، أصبحت أعداد كبيرة من البشر لاجئين.

لقد اجتثت المجاعة والموت جوعًا على نطاق واسع مجتمعات بأكملها، وأجبرت الناس على مغادرة بيوتهم ومزارعهم، فانتقل كثيرون إلى مصر، برًا وبحرًا. وتم استجرار لاجئين آخرين إلى السهل الساحلي الفينيقي وإلى فلسطين، فوطّنوا عائلاتهم حيثما استطاعوا. وعلى مدى أجيال عدة، اندمجوا بالجماعات السكانية المحلية على طول الشاطئ المتوسطي كله. ومع انتقالهم، برزت ثقافة جديدة ومتميزة اتسمت بالخصائص الإيجية والمشرقية.

مع توافر أدلة كثيرة على أن اندماج هؤلاء اللاجئين كان تدريجيًا وسلميًا، فما لا شك فيه أن البعض استولى على الأراضي بالقوة. مع ذلك استقبل الآخرون بالعداء. طردت القوات العسكرية كثيرين حيثما كانت ما تزال تمتلك السلطة، وأضاف اللاجئون ضغطًا إلى الاقتصادات الإقليمية المحلية، التي كانت منهكة جدًا بفعل الجفاف. وحالما بدأت التجارة الدولية بالانهيار، بدأ يتفسخ النسيج الاجتماعي والسياسي الذي كان يدعم الزراعة الموجهة إلى التجارة التبادلية الفرعية في عدد لا حصر له من الأقاليم الفرعية. وهُجرت البلدات واندلع القتال في بعض الأماكن، وتحول عدد من الوديان الصغيرة المأهولة والمنتجة بشكل عادي إلى قفار. كان ذلك النزوع هو الأكثر وضوحًا في المساحات الهامشية من مرتفعات فلسطين وفي كل أنحاء الجنوب ولم تكن هناك منطقة كبرى واحدة من فلسطين الكبرى لم تتأثر بالجفاف.

أصيب اقتصاد فلسطين بضعف شديد بفعل الكساد العميق للتجارة البحرية الذي جاء كنتيجة للانسحاب المصري من سورية بعد معركة قادش. لقد كانت ميقينه أيضًا ناشطة في التجارة البحرية في البحر المتوسط الشرقي. فجلب انهيارها مزيدًا من الضائقة الاقتصادية المحزنة على كل مدن الموانئ على الساحل المتوسطي. وعندما بدأت الإمبراطورية الحثية في الأناضول تتفكك، تأثرت التجارة البرية مع مصر تأثرًا مباشرًا، ففقدت فلسطين أسواقها

إلى الشـمال، ولم تعـد سـلامة طـرق القوافل الناجية، المحمية سابقًا بالمعاهدات المصرية-الحثية، مؤمَّنة.

دخلـت الـزراعة في فلسطين عهدًا من الأزمة، فهُجرت البلدات في أواخر القـرن الثالث عشر وأوائل القرن الثاني عشر قبل الميلاد. ودمر بعضها بفعل الـزلازل والحـرائق، وبعضـها الآخر بالقوة العسكرية والتمرد. وكلها واجهت الـتهديد بالانهـيار الاقتصـادي والسياسـي. وبعضها، مثل حاصور، دمر جزئيًا، لكنه أعيد استيطانه بعدئذ ضمن شروط مفقرة. لكن بلدات أخرى، مثل بلدة تعـنك في وادي سـهل يزرعـيل هُجرت بشكل كامل. مع ذلك كان ثمة بلدات أخـرى، مثل مَجِدُّو المجاورة، قادرة على الاحتفاظ بساكنيها طوال هذه الفترة من الـتغير والانتقال. لقد واجه الموئل الزراعي لفلسطين تفككًا هامًا. فقد عانت الأغـوار هـبوطًا شـديدًا في عـدد السـكان الإجمالي، مع أن كثيرًا من المزارعين كـانوا قـادرين عـلى الصـمود بفتح أرض جديدة في مناطق أقل إنتاجية. تبعثر السـكان في هـذه الوديـان الغوريـة إلى وحـدات أصغر، أكثر قدرة على الحياة، تنتشر فوق مساحات أكبر بشكل متزايد. وقد شجعت حاجة مصر المستمرة إلى الخشـب وزيـت الزيـتون كثيرًا من سكان الأغوار المهجرين على الخروج من الأغـوار والدخـول إلى الجلـيل الأسـفل والمـرتفعات الوسـطى جـنوب سهل يزرعـيل وذلـك لقطـع الأخشـاب، وبعـد استصـلاح أرض جديـدة، لإنشـاء مصاطب وبساتين جديدة.

كانـت اسـتجابة مصـر لـبدء الجفاف، والانهيار في التجارة الدولية والأثر الفوضـوي بشكل محتمل لمشكلة اللاجئين، معقدة. فقد كان المصريون ناشطين في تشجيع مناطق الاستيطان الجديدة وفي حفظ النظام. وحاولت مصر أن تنقذ المـناطق الآخذة بالانهيار من خلال منح مباشرة من المساعدة الأجنبية من مخازن حبوبها. بهذه الطريقة، أُرسل القمح من مدينة أوغاريت السورية لإعانة الذين ضـربتهم المجاعـة في الإمـبراطورية الحثـية. كما رفعت مصر أيضًا الضغط عن بعـض المـناطق الأشـد تأثـرًا عبر السماح بالهجرة إلى الدلتا والى وادي النيل. هـؤلاء اللاجـئون وصـلوا عـن طـريق الـبحر والـبر من بحر إيجة والأناضول والـبادية المفقرة بشدة ومناطق صحراء سيناء وفلسطين الجنوبية. وتظهر البقايا

الأثرية من فلسطين، خصوصًا تلك التي جاءت من التنقيبات في مواقع مثل دور، وتل زرور وأشدود، وعسقلان وتل قصيلة، أن كثيرًا من الوافدين الجدد (تطلق عليهم في النصوص المصرية الأسماء (تجكر، وفلشت، ودنين) دمجوا بسرعة مع السكان الأصليين للساحل. انتقل آخرون من فلسطين وقبرص باتجاه الجنوب الغربي إلى دلتا مصر، حيث لاقوا مقاومة في عهد رمسيس الثالث (1182–1151 ق م). وتذكر السجلات المصرية حدوث قتال شديد، اشتمل على معارك بحرية. في هذه النقوش، يدعي المصريون النصر الكامل فيه والتدمير التام للغزاة. ومع ذلك فمن الواضح أن نجاح الجيش المصري لا يكاد يكون تامًا. فهذه النصوص نفسها توضح أن اللاجئين استوطنوا في بلدات الدلتا مع عائلاتهم وماشيتهم، فيما تم تشغيل آخرين في الجيش المصري. كان (انتصار) مصر مجرد انتصار تذكاري.

على العموم، ما من شك في أن المواجهات مع اللاجئين كانت عدائية. مع كل شيء، فإن السكان المحليين لم يكادوا يقومون بأود الأفواه الجديدة في فترة من الجفاف المستفحل. لقد أغلقت كثير من المناطق حدودها ولجأت إلى القوة لصد اللاجئين الذين كانوا يقاتلون لكي يبقوا، فقتل كثير منهم ومات كثير جوعًا. نُهبت المحاصيل وًاحرقت البلدات. من نافلة القول أنه في النصف الثاني من القرن الثاني عشر قبل الميلاد تظهر الأدلة الأثرية على طول كل السهل الساحلي لفلسطين بوضوح أن المهاجرين من بحر إيجه، حيثما استوطنوا، أصبحوا مندمجين تمامًا بالسكان. فقد تبنوا اللغات السامية والآلهة السامية لمضيفيهم (خصوصًا دجن، وبعل زبوب) وأثروا تأثيرًا عميقًا في ثقافة المنطقة. وقد استوعبت فلسطين الأغوار، وخصوصًا الساحل الجنوبي، كثيرًا من المهاجرين. وهذا ما يبدو أكثر وضوحًا في استخدام النواويس الفخارية الشبيهة بالإنسان (خصوصًا في بيت شان) والأواني الفخارية ذات الأشكال الحيوانية في الطقوس الدينية، (خصوصًا في تل قصيلة). يمكن أيضًا رؤية مثل هذه الاقتباسات الثقافية في الانتشار الواسع للأواني الفخارية الزخرفية المعروفة باسم (الآنية الفلسطية). كل هذه الأشياء تعكس تَمثُّل تراثات الحرف اليدوية والأواني الفخارية الإيجية أصلاً في الاقتصاد الفلسطيني. كانت

الـثقافة الجديـدة حضارة فلسطينية متمثلة بالكامل. أما مدى التغيرات الدائمة التي أدخلها هؤلاء المهاجرون إلى الفولكلور والحرف اليدوية للمناطق الأخرى من فلسطين فلا يمكن سوى تخمينه.

دعمًـا لهدف مصر طويل الأجل في الحفاظ على التجارة البرية مع فلسطين، الـتي أضحت، مع انهيار التجارة مع لبنان، مصدرها الأساسي للخشب وزيت الزيـتون، قـام فراعـنة السـلالتين التاسـعة عشـرة والعشـرين بزج المزيد من الجـيوش إلى فلسـطين ذلـك أنهـم كانوا مهتمين أساسًا بالسيطرة على الطرق الرئيسـية للأغوار. إن الطريق الساحلي من غزة إلى يافا، ووادي سهل يزرعيل الكـبير، بيـت شـان والفـالق الأردنـي الشمالي، كانت كلها مدعومة بالوجود المصـري. وفي حـين أن الـنفوذ المصـري في المـرتفعات وفي المـناطق الواقعة في أقصـى الشـمال قـد انـتهى فعلـيًا، فقد ازداد الوجود الإمبراطوري في الأغوار واسـتقر الاقتصـاد. وتم بـناء الـبلدات الـتجارية المصرية في السهل الساحلي الجنوبي التي لعبت دورًا في دمج اللاجئين من بحر إيجة بالسكان الأصليين. وقد تمكنت بلدات كثيرة في فلسطين من المحافظة على بقائها. مع ذلك، كانت كُلَف الاسـتثمار المصـري مـرتفعة، والعـائدات محـدودة جدًا. في القرن الحادي عشر، وعـندما انتهى الجفاف، تماثلت إلى الشفاء البلدات التي أبقاها الوجود المصري عـلى قـيد الوجود عبر هذه الأزمنة الأكثر سوءًا. وبدأ السكان العملية البطيئة لإعادة بناء الاقتصاد وإحياء مجتمعهم.

2) إنشاء مستوطنات المرتفعات

قـبل الجفـاف، كـان السواد الأعظم من سكان فلسطين يعيش في البلدات الكـبرى الواقعة في الوديان الوسطى وعلى السهل الساحلي. وقد كانت حياة القـرى الصـغيرة ومعظم زراعة المرتفعات اختفت فعليًا منذ زمن طويل. على كلٍ، في الوقت الذي انتهى فيه الجفاف في حوالي عام (1050 ق م) تبدل توزع السُّـكان تبدلاً ملحوظًا. قبل ذلك، في القرن الثالث عشر، وفي استجابة مبكرة للمـناخ الآخـذ بالـتحول نحـو الأسـوأ، بدأ المزارعون في الخروج من البلدات الكبرى، وصاروا يحرثون أجزاء من الأغوار أكثر بعدًا وأكثر عزلة. هذا التطور

كان واضحًا في السهل الساحلي الأوسط. بدًا بالعام (1200 ق م) تضاعف عدد القرى في كل مكان من سهل عكا، ويرزعيل وبيت شان وأودية الأردن الشمالية. وعندما تضخمت أعداد اللاجئين في الأغوار، بدأوا ينتقلون إلى المرتفعات، وخصوصًا إلى المرتفعات الوسطى شمال أورشليم.

ولما انهارت تجارة مصر مع الحثيين وشمالي سورية ولبنان لأول مرة، فقدت معظم مورديها للخشب والزيت: وهما منتوجان أساسيان لم يكن بمقدور مصر، بتربتها الطمية (اللحقية) ومناخها الصحراوي، أن تنتجهما بنفسها. كان توفير هذين المنتوجين هو إلى حد كبير الدافع وراء توسيع الجيوش المصرية للإمبرطورية أولاً إلى آسية. دفع الجفاف الميقيني المصريين إلى إعادة هيكلة مصالحهم. وخلال النصف الأول من القرن الثاني عشر قبل الميلاد، وبعد سقوط أوغاريت والحثيين وتوقف صناعة السفن المتوسطية، كثفت مصر وجودها في فلسطين حيث كانت تتطلع إلى هذه المنطقة لإمداد أسواقها. وتمت تقوية الحاميات المصرية في وادي سهل يزرعيل، وبيت شان، وأدخلت المستعمرات التجارية السهل الساحلي الجنوبي لأول مرة وبنت الحاميات لأجل قواتها لحمايتها.

كان هذا الوجود الإمبراطوري الزائد عنصرًا ضروريًا في تحقيق استقرار اقتصاد الأغوار، فقدَّم منفذًا تجاريًا لزراعتها وشجع إعادة الاستيطان في بعض المناطق المهجورة من الأغوار. كما نَقَلَ اللاجئين والمشردين إلى الجليل الأسفل والى المرتفعات لقطع الأخشاب وبناء القرى. هذا بدوره خفف عن البلدات كثيرًا من ضغط الأشخاص المرحِّلين في سيرورة إعادة تكوين حياتهم المشتتة. خلال معظم فترة الجفاف، مكن الاستقرار السياسي، الذي هيأه حضور مصر، حضارة بلدات فلسطين الأغوار من البقاء. وذلك ساعد فلسطين على تجنب الكثير من الدمار الذي عاناه بحر إيجة والأناضول الساحلي.

ومع دعم مصالح التجارة المصرية، المستعدة لدفع أسعار متضخمة لكل من الخشب والزيت، انتقل المتعهدون إلى فتح مساحات أكبر من المرتفعات لاستيطان اللاجئين والأفراد المهجرين الآخرين. وقاد قطع الأخشاب وبناء المصاطب والتوسع في تربية القطعان واستثمارات اليد العاملة الضخمة في

كـروم العنـب والبسـاتين إلى الاسـتيطان الدائـم. ولمـا دام الاسـتيطان شـجع المصـريون توسـع صـناعة الخشب الصغيرة في فلسطين. مع أن الخشب الممتاز والوصـول السـهل إلى السـاحل شـجعا على الزحرجة السريعة للمنحدارت الغربـية للـتلال الوسـطى، فـإن الاستيطان الدائم تقدم بشكل أبطأ بكثير مما حـدث في أمـاكن أخرى من المرتفعات. وعلى مدى القرن الثالث عشر بدأت المسـتوطنات الصـغيرة بالاسـتثمار الطويـل والموسـع لمصـاطب الواجهـات الشمالية والغربية من المنحدرات، وذلك بغرس كروم الزيتون والعنب.

مـع نهايـة الجفـاف، كـان أكـثر مـن (200) قـرية صـغرية ودسـكرة تزين المرتفعات الواقعة شمال أورشليم. وقد تم دعمها عن طريق التقنيات المحسنة في تخـزين المـاء والحـبوب. وقادت المصالح الإمبراطورية إلى السيطرة على لصوص المـرتفعات، وجعلـت القفـار آمـنة للاستيطان الجديد. ففي النصف الثاني من القـرن الحادي عشر، كان المستوطنون يعدون بآلاف كثيرة، وكان الاقتصاد الذي طـوّروه مخـتلطًا مـن الناحـية الجغرافـية. بعـض المـناطق دعمت الرعي وإنتاج الحـبوب، فـيما كانـت مـناطق أخـرى ملائمـة لأجـل الـزراعة فقـط مـع بناء المصـاطب، فزرعت أشجار العنب والزيتون والفاكهة والبندق. تمركزت النواة الأساسـية لسـكان المـرتفعات عـلى الـنجد الأوسط وفي الوديان الواقعة بين الجـبال. وهـيأت هـذه المسـتوطنات الاستقرار، والأسواق وتشكيلة واسعة من محاصيل الحقول لأجل البستنة الأكثر تخصصًا للمنحدرات الغربية، والرعي في البادية الشرقية.

كـان ذلـك بعـيدًا عـن اقتصاد البقاء (الكفاف). فالمستوطنون يكادون أن يكونـوا مسـتقلين. والمـناطق المخـتلفة الخاصـة بالـرعي وبـناء المصاطب كلها تتطلـب الـتعاون، لكـن تهيئة الأرض للإنتاج لم يشمل استصلاحها فقط، بل شمـل أيضًـا، في حالـة بـناء المصاطب، عملية تنمية للأرض تستغرق عقدًا من الـزمن. وكانـت المحاصـيل المعدة للتصدير المشمولة بتربية الماشية وإنتاج زيت الزيـتون – وتلـك كانـت أهـم محاصـيل هذه المناطق المرتفعة، تتطلب اقتصاد سـوق حقـيقي لأجـل بقائها. فاقتصادات تربية الماشية لا تكون بالاعتماد على ذاتهـا. والأمـر ذاتـه ينطبق على صناعات زيت الزيتون. إنها مرتبطة بالمقايضة

والتجارة والاتكال المتبادل. كان ذلك اقتصادًا ناضجًا للتوسع حالما أعاد التحسن المتزايد فتح طرق التجارة.

خلال العصر الحديدي الأول توسع سكان التلال الوسطى. وتضاعف حجم السكان على طول الأراضي السهبية (البادية) وحافة الصحراء وفي سلسلة الجبال الوسطى، حيث كانت تربية الماشية عاملاً سائدًا، وعلى طول المنحدرات الغربية والتلال السفحية، حيث كانت زراعة المصاطب وغرس الزيتون يحكمان الاقتصاد، وعدد السكان أقل بشكل ملحوظ، زاد عدد السكان بعامل يتراوح ما بين (2,5–5) بالمئة. كان كل من إنتاج الزيتون والفاكهة يتطلب من المستوطنين حل المشاكل البيئية المرتبطة بموارد المياه المحدودة. وسرعان ما تم إنشاء نواة للاستيطان في كل منطقة فرعية (في زمن ما حوالي نهاية العصر الحديدي الأول) لكن يبدو أن الاستيعاب البيئوي حدّ من التوسع في النمو الاستيطاني. فنجد نموًا وازديادًا قليلين نسبيًا على طول حافة الصحراء وفي المناطق الوسطى الجنوبية الهامشية. وحدثت زيادات كبيرة في التعدادات السكانية للسلسلة الجبلية الوسطى الشمالية الأكثر قابلية للحياة من الناحية الزراعية وعلى طول المنحدرات الشمالية. ويُظهر استيطان المنحدرات الجنوبية الغربية والتلال السفحية أيضًا ازديادًا مثيرًا للاهتمام، ربما كان يعكس الأهمية المتنامية للزيت والنبيذ بوصفهما محصولين للتصدير، بعد إحياء التجارة الدولية خلال العهد الحديدي الثاني.

تمركز الاستيطان المبكر للتلال الوسطى على الوديان الداخلية الخصيبة، حيث أمكن دعم الزراعة المختلطة. وقد وسّعت كثير من المستوطنات اللاحقة الاحتلال الاقليمي خارج هذه الوديان إلى مساحات من المحتمل أن تشكل فيها الحبوب وتربية الماشية جزءًا أكبر نسبيًا من الاقتصاد. وظهر نمط مشابه من التوسع في مستوطنات منطقة المنحدرات الشمالية. فقد طورت التلال السفحية نسبة من الرعي أعلى من أي منطقة خارج نطاق حافة الصحراء. عندما يدرس اقتصاد التلال الوسطى ككل، فإن كلاً من مساحة إنتاج الحبوب وإنتاج الماشية يتوسع بشكل يتناسب طردًا مع الارتفاع في عدد السكان. ومن ناحية أخرى، ازدادت البستنة ازديادًا غير متناسب. وهذا ما يبدو قويًا بشكل

خاص في فترة لاحقة من العهد الحديدي الثاني. وقد حفّز إحياء التجارة على نحو واضح إلى المزيد من الاستقرار واستثمار اليد العاملة في الزراعة القائمة على المصاطب. تلك المساحات من البساتين في التلال الوسطى غير قادرة على دعم الزراعة المختلطة. إنها موجهة إلى التصدير كالبندق والفواكه، والنبيذ والزيت. لذلك، فإن تطويرها يتطلب تجارة اقليمية. وكذلك يوحي توسعها السريع نسبيًا خلال العهد الحديدي الثاني بوجود توسع في التجارة خارج الإقليمية، والمساعي المبذولة لكسب الوصول إلى الأسواق سوف تشجع بدورها المركزة.

يبدو واضحًا أن سكان المرتفعات قد جاؤوا من الناس المرحَّلين من الأراضي المنخفضة (الأغوار). ومن غير المرجح أن تكون الأعداد الضخمة من الرعاة الرحّل قد دخلت المنطقة. فقبل استصلاح الأرض، كانت مساحات الرعي الطبيعية محدودة تمامًا هنا، ذلك أنها تكون أساسًا على المنحدرات الشرقية. ولم يكن بإمكان بعض المنحدرات الغربية أن تدعم الحياة الرعوية في الوديان الصغيرة بين الجبلية إلا بعد استصلاح أراضي الغابات. فلم يكن بإمكان الرعاة أن يوجدوا إلا بأعداد صغيرة نسبيًا. وما أن كان السكان الزراعيون المتوطنون قد أمنوا استقرار المنطقة، حتى كان الرعاة مهددين بالترحيل ولاقوا تسامحًا محدودًا في اقتصاد تهيمن عليه الزراعة. وربما كان الضغط الاقتصادي على الجماعات الرعوية المترحلة لكي تتحول إلى نمط المعيشة المقيم متوقعًا. فالإشارات إلى مثل هذه الجماعات الرعوية المستقلة في مختلف النصوص المصرية في نهاية العهد البرونزي المتأخر تعطي مسوغًا للقبول بذلك. وشجع الضغط الأولي للجفاف الرعاة على الابتعاد عن البادية إلى المرتفعات الأفضل ماءً. فالعودة إلى مناخ أفضل في حوالي عام (1050 ق م) قد دعم، بالشكل نفسه، التحول إلى الزراعة.

بعد استنزاف مخازن الطوارئ في بلدات أغوار فلسطين في أثناء الجفاف، انتقل الناس إلى البيئات الملائمة الصغيرة الصالحة زراعيًا للحياة في المرتفعات. وأهم منطقة جذبت الاستيطان الجديد كانت المنطقة الوسطى من أفرايم. فاستوطن البعض في دساكر صغيرة في مناطق الرعي. وقد كانت تلك

على طول الحافة الشرقية للمرتفعات، حيث ازدهرت تربية الأغنام والماعز. حتى في فترات الجفاف، كانت أمطار المرتفعات كافية للحفاظ على بعض أشكال الزراعة البعلية.

فيما سبق، كان تبيؤ (إيكولوجيا) التلال الوسطى قد شكل حاجزًا أمام الاستيطان واسع الانتشار ووضع حدًا لمقدرة السكان على النمو طوال معظم الألف الثاني قبل الميلاد. وعلى مدى الأربعمئة سنة، قبل أن يضرب الجفاف الميقيني المنطقة، أصبح معظم المرتفعات مغطى بغابات بكر. فلم تكن مساحات الاستيطان الصغيرة موجودة إلا في الوديان الكبيرة، التي كانت تنعم بمياه الينابيع الغزيرة. مع ذلك، كانت الينابيع نادرة في معظم المرتفعات. فالتربة الكلسية التحتية متشققة إلى درجة يتعذر فيها تخزين الماء. وبانعدام القدرة على تخزين الماء، كان ثمة حافز قليل إلى استغلال المنطقة، حتى حيثما كانت التربة الزراعية غنية وعميقة. كما كانت المنحدرات الغربية للتلال وعرة ومنحدرة للغاية إلى درجة لا تشجع الزراعة العادية. وعندما فتحت الأراضي الجديدة أخيرًا للزراعة، فإن الحاجة إلى الماء المكمل، الضروري للحفاظ على المستوطنات خلال فصول الصيف الجافة العادية، قد حُلَّت بتشكيلة من الوسائل كانت جديدة على التقنية الفلسطينية. كان أهم تلك الوسائل استعمال الجص المطفأ المصنوع من الكلس لتبطين الأحواض المحفورة في الحجر الكلسي الطري والنفوذ للماء، وإنشاء حاويات من الجرار الفخارية الضخمة لتخزين الماء والحبوب.

3) تاريخ يهوذا المستقل (1000–700 ق م) تقريبًا

كان للأجزاء الأخرى من المرتفعات الفلسطينية تاريخ مختلف جدًا. ففي أثناء الجفاف. وبعد انحساره، كانت خبرات وأساليب حياة الجماعات السكانية لهذه المناطق الأخرى تختلف باختلاف المناطق نفسها. ثمة تنوع واسع في كل من التضاريس والبيئة في ريف تلال فلسطين: الجليل الأعلى، الجليل الأسفل، سلسلة الكرمل، تلال السامرة، مرتفع أورشليم، المنخفض الساحلي <شفله> مرتفعات يهوذا، والنجد عبر الأردني. هذه الاختلافات الجغرافية الكثيرة تجد

لها أصداءً في الاقتصاد والتاريخ المختلفين بشكل صارخ لكل منطقة. مع أن الباحثين يميلون إلى رؤية تاريخ الجليل، على سبيل المثال، امتدادًا لما نشأ في التلال الوسطى، ففي الحقيقة أنه كان له تاريخ منفصل ومستقل تمامًا.

كان الجليل الأعلى يتلقى من الهطل المطري أكثر مما تتلقاه أي منطقة أخرى من فلسطين. فهو منطقة وعرة، كثيفة الغابات ومن الصعب استيطانها. وجرفه الغربي كان على الدوام مرتبطًا بالبلدات الساحلية الفينيقية، يوفّر الخشب والصيد وبعض المرعى الصيفي. تلك المنطقة، مثل التلال الوسطى الأبعد جنوبًا، استقبلت فيضًا من اللاجئين في أثناء الجفاف الميقيني الذين استوطنوا القرى الزراعية الصغيرة والدساكر، التي طُوِّر بعضها لزراعة الزيتون وبساتين الفاكهة. وقد بقي تاريخ هذه المستوطنات مرتبطًا بفينيقيا. من ناحية أخرى، كان الجزء الشرقي من الجليل الأعلى موجهًا نحو بلدات مثل حاصور ودان قرب بحر الجليل وحوض الحولة حيث تم تطوير مساحات للرعي وزراعة الحبوب إضافة إلى الزيتون والفاكهة. في الجليل الغربي، يلاحظ المرء ازديادًا في عدد المستوطنات التي تبدأ فور انهيار الزراعة في السهل الساحلي. لا داعي للقول إن الزراعة، في هذه التلال الأكثر ارتفاعًا ووعورة، كانت أصعب بكثير مما هي عليه في الجنوب. فالقرى كانت أقل عددًا وأكثر تشتتًا بعضها عن بعض. ولم تكن الروابط الاقتصادية مع الأغوار الفلسطينية، بل مع المستوطنات الساحلية.

بقدر ما كان الجليل مختلفًا عن التلال الوسطى، فإن التباين المستنتج مع مرتفعات يهوذا في الجنوب، كان مع ذلك أكبر منه. فنحن نجد في فلسطين مناخًا متوسطيًا، يدعم تشكيلة من أصناف الزراعة البعلية إضافة إلى مناخ البادية، الذي يدعم، في أحسن الأحوال، الحبوب المقاومة الجفاف والرعي. ويقع تخم القحط في فلسطين، الذي يحدد الانتقال ما بين هاتين المنطقتين، بشكل طبيعي على طول الحافة الجنوبية لمرتفعات يهوذا. في أثناء الجفاف الميقيني، انتقلت تخوم ذلك القحط شمالاً وتوضع إلى الجنوب تمامًا من أورشليم. كنتيجة لذلك، هيمن على مرتفعات يهوذا البدو الرعاة طوال فترة الجفاف. فلم يكن ثمة سكان مقيمون للحديث عنهم، ما عدا سكان عشرية أو أكثر من الدساكر المبعثرة.

في العصر البرونزي، لم تكن أورشليم على صلة وثيقة جدًا بمرتفعات يهوذا. فقد كانت بلدة من صهوة أورشليم، تهيمن على رأس وادي أيالون. كان ذلك الوادي ينحدر من المرتفعات باتجاه الغرب إلى السهل الساحلي. مع أن أورشليم لم يعرف عنها أنها كانت قائمة في الجزء الأقدم من هذا العهد فإن سكان المنطقة ككل ينجون من بداية الجفاف ويستمرون خلال هذا العهد في ظروف شديدة الضيق والعوز. لقد اتبع الشفاء الزراعي نمطًا مشابهًا للمناطق الأخرى في فلسطين.

تقع مرتفعات يهوذا إلى الجنوب من أورشليم، وكانت في نهاية العصر البرونزي خالية إلى حد كبير من الاستيطان. كان الرعاة يحتلون تلك التلال الخاضعة بدورها لبلدة لخيش الواقعة في المنخفض الساحلي الجنوب الغربي. وقد تمكنت لخيش، بفضل شبكة خطوط التجارة المصرية، من الهيمنة على إنتاج زيت الزيتون في المنخفض الساحلي الجنوبي وفي الوقت نفسه مارست وظيفتها سوقًا مركزية للحم والجبن والزبدة والصوف التي أنتجها رعاة المرتفعات، رابطة إياهم بشكل مباشر بطرق التجارة البرية للمنخفض الساحلي.

ولما انتهى الجفاف، وعادت التجارة الدولية مرة أخرى إلى سابق عهدها، ازدهرت صناعة الزيتون في فلسطين. ووسعت لخيش، بوصفها مدينة الجنوب المهيمنة، إنتاجها إلى داخل مرتفعات يهوذا، التي وقعت مرة أخرى ضمن منطقة مناخية متوسطية. وقد دعمت التجارة الجديدة الآخذة بالتوسع المستوطنات الزراعية وبناء المصطبات حيث لم يكن ممكنًا من قبل سوى الرعي. كان البدو الرحل، الذين حولت مراعيهم إلى بساتين، العائق الوحيد أمام التوسع. أقامت لخيش، آنذاك بالتأكيد بدعم من حبرون (الخليل) وربما أورشليم، نظامًا من أبراج المراقبة والحصون الصغيرة في كل أنحاء المرتفعات. وأقيمت مخافر شرطة مماثلة في مراعي حوض بئر السبع إلى الجنوب. كانت وظيفتها السيطرة على طرق الوصول إلى المرتفعات وتحرك البدو الرحل في المنطقة وخارجها. وكانت تلك الحصون تستخدم أيضًا لإجبار البدو الرحل على الإقامة. في نهاية القرن التاسع، كان معظم مرتفعات يهوذا قد استصلح وحُوِّل إلى مصاطب. لقد أصبحت المنطقة واحدة من أهم مناطق زراعة الزيتون في فلسطين، وكانت تفتخر بخليط سكاني من مزارعي المصاطب ورعاة القرى.

وقد فرض الوضع الجغرافي العام لمرتفعات يهوذا، مع حدودها الشرقية في صحراء يهوذا وحدودها الجنوبية في الأراضي السهبية الشاملة لحوض بئر السبع والساحل الجنوبي، على مستوطنات المنطقة علاقة طبيعية مع الرعاة الموجودين في الأرض السهبية للحافة الجنوبية لفلسطين. إن حقيقة أن الزراعة كانت تنطوي بشكل نموذجي على التزام بتربية الماشية كطريقة للتقليل من أثر الجفاف تفتح هذه الأرض أمام الاستيطان كلما كان المناخ يشجع الزراعة، كما حدث في أثناء العهد الحديدي الثاني.

يوحي انفتاح يهوذا وانكشافها على الأراضي السهبية الكبرى التي تتاخمها من الجهات الثلاث، والطبيعة الهامشية لزراعتها، وهشاشتها البيئوية، وارتفاع خطر الزحرجة، وهيمنة تربية الأغنام والماعز، بأن القسم الأكبر من سكانها الجدد في العهد الحديدي الثاني قد جاء من رعاة البادية. في أثناء هذا العهد أيضًا، وخصوصًا في القرن التاسع، كانت المناطق الزراعية من فلسطين قد طورت أشكالاً مركزية، إقليمية، من الحكم، فأحدثت الدول الصغيرة، مثل فينيقية، وفيلستية، وإسرءيل وآرام وعمون وموآب وإدوم. إن نشوء التجارة البرية الخاضعة للسيطرة العربية قد ترك أثرًا كبيرًا على اقتصادات هذه الدول الناشئة. وقد حاولت يهوذا أن تتحكم بحرية رعاتها لضبط هذا الملحق الجديد الهام بالاقتصاد. وتقدم الحصون التي تم العثور عليها في بادية النقب الشمالي، وبادية صحراء يهوذا وعبر الأردن، دليلاً واضحًا على ذلك. فقد تحولت حياة يهوذا الرعوية في العهدين البرونزي المتأخر والحديدي الثاني إلى شكل متوسطي من الزراعة المقيمة، وتمركزت في صناعة الزيتون في أثناء العهد الحديدي الثاني. هذا التحول كان يعزى إلى سياسة التوطين القسري التي لم يكن بالإمكان تنفيذها دون مساعدة السلطة السياسية لبلدات المنطقة.

حدث أكبر توسع للاستيطان في يهوذا من حوالي عام (900 إلى 700 ق م). لكن امتداد النفوذ السياسي لأورشليم إلى الجنوب ليس مؤيدًا بوضوح سواءً عن طريق التنقيبات في أورشليم أم عن طريق المسوحات الأثرية لتلال يهوذا. ومن غير المحتمل أن تكون هيمنة أورشليم على يهوذا قد نشأت في أي فترة سابقة للقرن السابع قبل الميلاد، وربما ليس قبل منتصف ذاك القرن، عندما

انفجر سكان أورشليم. فلم يتم تطوير البنى والقدرة السياسية والاقتصادية للمدينة إلا بعد أن دمر الآشوريون لخيش في عام (701 ق م). آنذاك فقط، تمت زراعة المنخفض الساحلي الموجهة حول البلدات الصغرى الجديدة، التي تقع قرب الخط الفاصل ليهوذا، وضمن المتناول السهل لأورشليم المأهولة بالسكان. لقد جاء التطور السياسي لأورشليم بعد اندماج المرتفعات الوسطى الأبعد إلى الشمال. هذا الاستنتاج لا يمكن تجنبه. فأورشليم لم يكن معروفًا عنها أنها كانت محتلة في أثناء القرن العاشر. كانت قاعدة السلطة في أورشليم، قبل القرن السابع، مرتبطة بالمدينة ذاتها وبوادي أيالون، وليس بيهوذا. ولم تضطلع أورشليم بدور عاصمة دولة يهوذا الإقليمية مع السيطرة على المرتفعات، إلا بعد أن دمرت لخيش.

4) مملكتا إسرءيل ويهوذا: (1000– 600 ق م) تقريبًا

جرى تقديم أقدم جزء من هذه الفترة في الريف التلالي تراثيًا بوصفه (العصر الذهبي) لإسرءيل وعاصمتها في أورشليم. كانت تلك الحقبة مرتبطة بـ(الملكية المتحدة) التي تضم السلطة السياسية لشاول وداود وسليمان وتسيطر على الجسر البري الضخم من النيل إلى الفرات، إضافة إلى مفهومها عن الهيكل الذي بناه سليمان بوصفه مركزًا لقيادة يَهْوَه. تلك الصور لا مكان لها في أوصاف الماضي التاريخي الحقيقي. إننا نعرفها فقط كقصة، وما نعرفه حول هذه القصص لا يشجعنا على معاملتها كما لو أنها تاريخية، أو أنه كان يقصد منها أن تكون كذلك. ولا يتوافر دليل على وجود ملكية متحدة، ولا دليل على وجود عاصمة في أورشليم، أو على وجود أي قوة سياسية موحدة، متماسكة، هيمنت على فلسطين الغربية، ناهيك عن إمبراطورية بالحجم الذي تصفه الحكايات الأسطورية. ولا يتوافر أي دليل على وجود ملوك يدعون شاول أو داود أو سليمان؛ ولا نملك دليلاً على وجود هيكل في أورشليم في هذه الفترة المبكرة. ما نعرفه عن إسرءيل ويهوذا القرن العاشر لا يسمح لنا بتفسير انعدام الدليل هذا بوصفه فجوة في معرفتنا ومعلوماتنا حول الماضي، مجرد نتيجة للطبيعة العرضية للآثاريات. ما من متسع ولا سياق، لا شيء

مصطنع أو أرشيف يشير إلى مثل هذه الحقائق التاريخية في القرن العاشر من فلسطين. لا يمكن للمرء أن يتكلم تاريخيًا على دولة بلا سكان. ولا يمكنه أن يتكلم على عاصمة من دون بلدة. والقصص ليست كافية.

ظهرت مملكة إسرءيل التاريخية إلى حيز الوجود وتعززت عن طريق نشوء صناعة الزيتون التي أقيمت مع نظام المصاطب المطور حديثًا، والموسع في أثناء القرن التاسع قبل الميلاد. هذه الدولة الصغيرة كانت شبيهة بدول فلسطين الأخرى مثل عمون، موآب، وإدوم، وكانت منظمة حول المستوطنات في الريف التلالي الواقع ما بين أورشليم ووادي سهل يزرعيل، من الخط الفاصل إلى المنحدرات الغربية. وكانت الأصول المباشرة لهذا التجمع السكاني تكمن في استيطان الجزء المرحل من السكان الذين هجروا الأغوار في أعقاب الجفاف الميقيني الذي ورد وصفه أعلاه.

عندما تعافت فلسطين الكبرى من هذا الجفاف، قادت الأغوار إحياء الاقتصاد الأكبر وإعادة نشوئه بمساعدة إحياء التجارة الدولية. وعندما ازدادت التجارة الدولية في خلال القرن العاشر قبل الميلاد دخلت بلدات أغوار فلسطين دورة جديدة من التوسع والازدهار، قدر فيها لتلك التي استفادت بناها السياسية والتجارية إلى أقصى درجة من وجود مصر، أن تتقدم غيرها: بيت شان ومَجِدُّو في سهل يزرعيل؛ دور، أشدود، عسقلان وغزة في السهل الساحلي؛ جازر ولخيش في المنخفض الساحلي<شفله>. ومع إحياء صناعة السفن من قبل بلدات الشمال الفينيقية، بدأت فلسطين تزدهر كما لم يسبق لها ذلك أبدًا.

عندما نحاول فهم تطور الدولة الصغيرة في التلال الوسطى من فلسطين التي أصبحت تعرف بإسرءيل، من الضروري الانتباه إلى الاتكال المتبادل الفريد لاقتصادات المناطق الثلاث التي كانت تشكل كتلة أراضي هذه التلال. ذلك الاقتصاد لم يكن اقتصاد بقاء لمزارعين متتاخمين مستقلين، بل كان ينطوي بالأحرى على نظام معقد من القرى والدساكر المترابطة. لقد كانت معتمدة اعتمادًا كليًا على التجارة والمقايضة مع بعضها بعضًا لأجل البقاء، وعلى الأقل في مناطق الزيتون الغربية، لأجل توطدها. فلا الحياة الرعوية ولا البستنة

اقتصادان يمكنهما البقاء في عزلة؛ أي كزراعة بقاء. إن أيًا منهما لا يمكنها أن توفر وجبة كافية من خلال منتوجها وحده، وكلاهما يتطلب سنوات عدة من التنمية دون ربح قبل أن تكونا قادرتين على إعطاء غلال يمكن الاعتماد عليها. بدلاً من كونهما اقتصاد بقاء صار كلاهما يقومان على ما يمكن أن نسميه محاصيل التصدير، وهي محاصيل تزرع أساسًا لأجل الأسواق. إنهما يتطلبان وجود مجتمع معقد لكي يعملا. وهناك اثنان من المتطلبات الاجتماعية التي تسود هذا الشكل من الزراعة هما التعاون المتبادل للقرى وخضوع الاقتصاد للاسواق. ولما تزايد عدد سكان المرتفعات، كانا بحاجة إلى تكثيف اعتمادهما على الأسواق الخارجية. لم يكن بإمكانهما أن يوجدا، ناهيك عن أن يزدهرا، بعيدًا عن العالم الأكبر الذي كانت التجارة تربطهما به.

استجاب سكان الريف التلالي الأوسط للسوق المتنامية. فقد حول المزارعون الرواد القفار، التي كانت التلال المركزية، إلى أغنى منطقة منتجة للزيتون في فلسطين. فبإزالتهم الحراج، أدخلوا بشكل نظامي إنشاء المصاطب على نطاق واسع. ومن هذه المصاطب أصبح الزيتون من الصادرات الأساسية لفلسطين. مع فتح التجارة الدولية في القرنين العاشر والحادي عشر، كان التسويق يتطلب إدارة ومركزة. خلال وقت قصير، تتالت الأشكال الأخرى من الدوءلة، بما في ذلك الملكية السلالية، المشابهة لتلك التي وجدت قبل ذاك في شكيم وفي بلدات الأغوار. ليس ثمة سوى القليل مما يمكننا قوله بشكل خاص حول أقدم نشوء لدولة إسرءيل تلك، التي تمركزت في أثناء القرن التاسع على السامرة بوصفها عاصمة لها. مع أن نواة دولة المرتفعات تلك قد قامت على التعاون الاقتصادي لمزارعيها، فإن الدولة، عندما توطدت، اتخذت حياة لنفسها من تلقاء ذاتها.

وفي حين أن التلال الوسطى شمال أورشليم تضم مستوطنة تعود في تاريخها إلى أكثر من ثلاثة قرون قبل أن تنتظم المنطقة تحت شكل الدولة، يظل من المستحيل كتابة تاريخ أورشليم في أثناء هذه الفترة. ومع أن رسائل العمارنة المصرية، التي تقدم لنا مراسلات بين أمراء وملوك فلسطين الصغار والفرعون المصري في أواخر القرن الرابع عشر وأوائل القرن الثالث عشر (قبل الميلاد)

تخبرنا الكثير حول بلدة أورشليم وحول حاميها وملكها، عبدي حفا، فإننا لا نعرف شيئًا حول هذه البلدة من الآثاريات. فنحن حتى غير متأكدين من المكان الذي كانت تقع فيه، مع أننا نملك كل مسوغ للاعتقاد بأنها كانت أورشليم. إن بلدة أورشليم في العصر الحديدي على جبل أوفل، التي تم التنقيب عنها من قبل كاثلين كنيون قبل الحرب الإسرائيلية–العربية في عام (1967 م) لم تقدم أي بقايا ذات أهمية من العصر البرونزي المتأخر: بالكاد قدمت كسر أوان فخارية. علاوة على ذلك، لم تكن ثمة بنى عصر حديدي أقدم من القرن العاشر. من تلك الفترة نجد جدارًا استناديًا ضخمًا، إلا أنه قليل الأهمية. إن كتابة التاريخ على أساس من الجهل، دون دليل، شيء غير مسموح به. لا خيار لدينا سوى أن نبدأ تاريخ أورشليم بالعهد الحديدي الثاني. فهذا تاريخ بلدة سوق ريفية صغيرة عند رأس وادي أيالون. وما من مسوغ لتغيير هذا الوصف، حتى بعد سقوط لخيش في عام (701 ق م). منذ ذاك الوقت، تمتد سلطة أورشليم ونفوذها باتجاه الجنوب فوق مرتفعات يهوذا. في منتصف القرن السابع، توسعت البلدة بشكل كبير فبلغ عدد سكانها (25000) نسمة. في البداية، إذًا، اتخذت طابع المدينة الصغيرة، القادرة على أن تكون العاصمة الجبلية للدولة، التابعة لآشور التي تدعى يهوذا.

كانت تلال يهوذا التي تمتد إلى الجنوب من بيت لحم إلى الخليل، خالية تقريبًا في أثناء فترة العصر الحديدي من المستوطنات. وفي البادية الجنوبية، لا يبدأ استصلاح الأرض والاستيطان الجديد بالاتساع حتى القرن العاشر. وعندما تنامت التجارة الدولية، شجع الطلب على الخشب وزيت الزيتون بناء المصاطب في مرتفعات يهوذا، فأنشأ مزارعو المنخفض الساحلي كروم العنب والبساتين هناك. من الصعب قبل منتصف القرن التاسع أن يصبح من المحتمل أن تبدأ البلدات حول مرتفعات يهوذا هناك بتشجيع، ومن ثم إجبار، بدو المنطقة على الاستقرار. إن الدوافع الاقتصادية لإقامة كروم الزيتون وبساتين اللوز في مراعيهم قد وسعت استخدام المصاطب في كل أنحاء التلال الجنوبية. ولخيش هي الأكثر احتمالاً في كونها قد أنشأت نظامًا من المخافر الأمنية المحصنة في المرتفعات والنقب الشمالي، والتي بُنيت بشكل مفترض كجزء من السعي لإجبار البدو على الاستيطان في

القرى. في نهاية القرن التاسع، كانت مرتفعات يهوذا قد أصبحت منتجًا كبيرًا للزيتون بأسواقها الرئيسة في الخليل، ولخيش، وأورشليم. فالمنطقة، بوصفها زارعة للزيتون وفي الوقت نفسه، منطقة واقعة على طرف البادية، أوجدت خليطًا سكانيًا من مزارعي المصاطب ورعاة القرى.

أظهرت آشور، وهي قوة إمبراطورية عظمى في ذلك الوقت، اهتمامًا متناميًا بالغرب وخصوصًا بتجارة سورية وفلسطين مع مصر. في أوائل القرن التاسع، بدأ منتجو الزيتون في التلال الوسطى المتعاونون قبل ذاك بفرض سيطرة أكبر على أسواقهم من خلال ما يمكن وصفه بـ(الكارتل). كان الغرض هو التحكم بإنتاج الزيتون وجنيه، والحفاظ على مستويات الأسعار من خلال إقامة سوق واحدة حيث يمكنهم أن يؤثروا في المنتجين ويحموا مصالحهم. تلك المصالح، التي يشترك فيها معظم مزارعي المرتفعات الوسطى، أدت إلى إنشاء إدارة مركزية، ضمتها أخيرًا السامرة. أما الأشكال الأخرى من الدولة، بما في ذلك الملكية السلالية (الوراثية) الشبيهة بتلك الملكيات الموجودة في فينيقية، فقد جاءت بعد ذلك. نشأت الملكية من الأشكال التقليدية للحماية وارتكزت على العائلات الكبرى في المنطقة. انطلاقًا من أقدم سجلاتنا التي تشير إلى هذه الدولة الصغيرة، كانت أولى العائلات التي حكمت المرتفعات تحمل اسم (بيت عمري). يحتوي الكتاب على قصة أصل لهذا الإسم. فهي تروي حكاية مؤسس أسطوري للسامرة، أحد أبناء عُمري، يشتري تلة بنيت عليها بعدئذ السامرة عاصمة إسرءيل. أما القصة الحقيقية لانتقال السلطة والنفوذ في المرتفعات بين المنطقة المهيمنة لزمن طويل حول شكيم إلى البلدة الجديدة للسامرة المجاورة فتظل مجهولة.

كان لمملكة إسرءيل المبكرة أصولها في حاجة صناعة الزيتون المتسعة إلى التجارة. فكانت مركزة الريف التلالي استجابة منطقية حيث كان خط التجارة الدولية يعبر وادي سهل يزرعيل إلى الشمال تمامًا من المرتفعات. هذا الطريق حقق أيضًا ميدانًا للمنافسة تصارعت فيه المصالح الاقتصادية الآشورية والمصرية لأجل الهيمنة. سمح التضامن بين منتجي السلع في الداخل للكثير من المناطق الصغيرة بأن تلعب دورها في هذه المنافسة الكبرى. مع ذلك، في

حين أن موئل دولة المرتفعات الجديدة قد كان استند أصلاً إلى التعاون الاقتصادي لمزارعيه، فإن اعتماد تلك (الكارتلات) على التجارة الآشورية-المصرية قد رسم مصيرها بوصفها دولاً تابعة لإمبراطورية وأقحمها في المخاطرة بدعم الأقوى. في حين أن الائتلافات وبعض التنافسات كانت ممكنة بين هذه الدول الثانوية، وتغيرات الولاءات من سيد أعلى كبير إلى آخر كانت تحدث غالبًا، فإن الأدوار السياسية أو العسكرية للاستقلال لم تكن من بين الاختيارات المتاحة. فهذه لم تكن دول سيادة، ولا أي شيء مشابه لدول أوروبا الإقليمية الكبيرة، بل كانت بيوتات حماية ذات تابعين محليين. كانت مبنية كأهرامات من الالتزامات والتعاقدات الشخصية المستقلة إلى حد كبير مقابل الحماية والدعم.

5) التركيب البنيوي للآلهة

مثلما أن سكان واقتصاد دولتي إسرءيل ويهوذا التاريخيتين قد نشأا كتطورين لسكان فلسطين الأصليين، التي تميزت في أقاليمها المنفصلة بالتزامها الاقتصاد المتوسطي، كذلك انعكست المعتقدات والممارسات الدينية لدولتي إسرءيل ويهوذا في التقاليد الدينية المشتركة لفلسطين وجنوب المشرق.

كانت مرتفعات يهوذا وإسرءيل في أثناء العصر الحديدي تشترك في الطبيعة الدينية لمناطق سورية الجنوبية الأخرى. فالآلهة المعترف بها إقليميًا، الكبيرة منها والصغيرة كانت تميز المناخ والتقوى الدينيين. لم تكن سلطة الدولة في الدين كبيرة ولا مهيمنة. فالدول كانت شؤونًا صغيرة جدًا، وتمتلك قليلاً من السلطة للتأثير على أشكال العبادة خارج البلدات التي كانت تقوم بوظيفة العواصم. لقد نشأت الخواص الاقليمية المميزة للدين على مر الزمن، وأصبحت، مثل لهجات اللغة، ثابتة نتيجة للاستقرار أكثر مما هي نتيجة للهيمنة السياسية. ومع ذلك فإن الحقائق السياسية المتغيرة للإمبراطورية والتجارة، قد أثرت على الأشكال الدينية بقوة. ويكاد يكون من المفاجئ أن مناطق كثيرة-الساحل الجنوبي لفلسطين على وجه الخصوص، كانت تعكس تأثير التقاليد الدينية المصرية، وخصوصًا عبادات الآلهة (حاثور). لقد اتخذت

عبادة (سيث) أسلوبًا ساميًا–مصريًا هجينًا، ومع التجارة من مصر وبلاد ما بين النهرين، دخل العنصران القمري والشمسي إلى العبادة. كانت المؤثرات الفينيقية والسورية الساحلية، مهيمنة بالطبع في فلسطين لآلاف السنوات. وإذا كان على المرء أن يصنف نوع الدين هنا، فلن يتردد في وصفه بأنه فينيقي. فالمعابد لم تكن مهمة كما كانت في فينيقية. ومجتمع فلسطين لم يكن متعلمًا، وأقل علنية بكثير. ولكن إذا كان على المرء أن يفكر بأي من الصفات الفنية للأشكال الدينية الفلسطينية، العمارة، أشكال التماثيل والشعر، فلا يمكنه أن يتجنب الاعتراف بهذا الابن لفينيقية. في الوقت نفسه يتضح أيضًا التأثير القوي لمناطق البادية والصحراء في الجنوب، خصوصًا في منطقتي يهوذا وأدوم.

إن الصفة النموذجية للأديان السورية والفلسطينية هي الطبيعة المائعة بشكل ملحوظ للعلاقات بين آلهة الأماكن المختلفة. فهويات الآلهة كانت غير مستقرة، ليس أسماؤها فحسب، بل أيضا الخواص المميزة الأخرى. والتغيرات الحربائية تحدث من منطقة إلى أخرى، ومن فترة إلى أخرى. ولا يختلف تعقيد التعبير الديني الذي يوجد في دول المرتفعات وفي مناطق أخرى من فلسطين الكبرى في الشكل أو المضمون عن الممارسات المعروفة في كل أنحاء سورية. ولا يمكن الإدعاء بأن ديانة إسرءيل أو يهوذا كانت مختلفة بطريقة جوهرية عن ديانات عمون أو مؤاب أو أدوم. ولا يمكن الزعم بأن الكتاب يعكس ديانة العصر الحديدي لفلسطين بشكل مباشر.

كان ابتداع آلهة أسلاف جدد سياسة إمبراطورية آشورية ساعدت على خلق روابط دينية بين المجتمعات حول الألوهيات الإقليمية والمحلية. أما الجزء المكمل له فكان تدبيج الأساطير حول عودة الآلهة القديمة المنسية المهملة طويلاً. إن تعزيز المصالح الإمبراطورية، وخصوصًا الممارسة المتزايدة لنقل الناس بالقوة من منطقة من الإمبراطورية إلى منطقة أخرى، كان يميل أكثر فأكثر إلى تفسير الآلهة المختلفة والمتميزة بوصفها تعبيرات عن مفهوم واحد، يمثل الآلهي. وكما أنه من تصور الآشوريين للإمبراطورية كواقع سياسي يشمل العالم، ومن رؤيتهم للملك بوصفه الخادم الأعلى للآلهة، نجد مفهومًا كونيًا بشكل متزايد للألوهية الناشئة في سورية وفلسطين في أثناء العصر الحديدي. إن الإشارات المبكرة إلى

رب (بعل) السماء تشجع على فهم التعالي. فالتصور الأكثر تجريدًا وبعدًا للإلهي، الذي يشمل كل قوى الآلهة وكل ما هو إلهي يبدو أنه كان الخطوة الأولى باتجاه رؤية شاملة لعالم الدين. لقد كان أداءً أكثر فلسفية (للموضوع القصصي ل(مجلس الآلهة) أو (مجمع الآلهة). بتتبع أثر ما نعرفه عن عبادة يَهْوَه، يمكن للمرءَ أن يميز هذا المفهوم الإمبراطوري لإله السماوات، الذي يكمن في جذور فهم الكتاب اللاحق ليهوه بوصفه الاسم القديم والتراثي لمثل هذا الآله. مع ذلك، كان هذا الآله المتعالي والكوني الذي كان بالإمكان وصفه بأنه إله الآلهة (رب الأرباب) وأخيرًا بوصفه الواحد، الحق، والرب الوحيد.

لقد قربنا الاهتمام الحديث لتاريخ الرؤى والمفاهيم الفكرية مسافة طويلة باتجاه فهم نشوء مثل تلك الأفكار في فلسطين، ومنها الادعاءات التي انعكست في حكايات كتابية كثيرة. إن ما عرفناه حول ديانة فلسطين في أثناء العصر الحديدي قد بدا لزمن طويل مصدر إرباك للأبحاث المحافظة. فالأدلة المتراكمة من التنقيبات قلّما تدعم صورة التوحيد الموسوي الذي يمكن للمرء أن يتوقعه لو قرأ الكتاب على أنه تاريخ. حتى عبادة يَهْوَه برهنت على أنها مثال نموذجي للعالم الديني للشرق الأدنى القديم أكثر مما هي نموذج للتراث الكتابي. إن كثيرًا من الباحثين كانوا يميلون إلى تقديم إعادة تفسيرات معقدة لهذا الدليل لكي يجعلوه منسجمًا مع مفهوم التوحيد الكتابي. البعض ينكر وجود الدليل التاريخي والآثاري على ديانة فلسطينية قديمة. لقد أضحى مثل ذلك الفهم المغلوط، إن لم يكن التفسير الخاطئ، أمرًا شائعًا في اللاهوت.

في كل أنحاء الشرق الأدنى القديم، كان الدين يعبر عن تشكيلة من العلاقات في المجتمع. إن الوظائف المركزية والأهم للطبيعة والمجتمع والاقتصاد والسياسة، كل تلك القوى التي يعتمد عليها وجود المرء، كان يعبر عنها بمجازات الشخصيات من خلال القصة والأغنية والطقوس. بخلق عالم حكائي من أفعال وخطط ورغبات الآلهة والآلهات، كانت الحضارة قادرة على إعطاء تعبير وجداني لخبراتها الأكثر تعقيدًا على الدوام. عندما أصبحت الوظائف ضمن المجتمع أكثر تمايزًا على نحو متزايد، فإن هذا العالم الديني المجازي، الذي أمكن التعبير فيه عن مشاعر القوة والعجز قد ازداد تعقيدًا أيضًا. فالملوك

والتجار والعوام كانوا يشكلون روابط العلاقة سواءً بين بعضهم بعضًا أم مع العالم الذي خلقوه بلغتهم.

لما كانت السياسة في فلسطين متمركزة إقليميًا والاقتصاد محدودًا فقط بمناطق قليلة متفاعلة، فقد اتبع نشوء دياناتها وتعريفها نمطًا يعكس حيوات الناس. إن رؤية العالم الدينية الفلسطينية كانت تشاطر الكثير من منظورَي بلاد ما بين النهرين ومصر. فالآلهي كان يفهم على هيئة قوى تتحكم بوظائف النظامين الطبيعي والبشري وتحكمهما. هذا العالم الآلهي–خصوصًا عالم الآلهة (العليا) الذي ينعكس في العبادة في الأسماء الشخصية وفي الأسطورة والتراث، كان يعبر عنه باستعمال عدد محدود تمامًا من الألوهيات. فالآلهة كانوا مجهولين ولا يمكن التنبؤ بهم بالتعريف. لقد اختلقوا ليعكسوا قوى غير مرئية تحدد معظم المظاهر الأساس للبقاء. كانوا يشخصون القوة التي لا توصف للدولة والحقيقة الغامضة للعدالة. إنهم يمسرحون الطقس والبحر. وهم يركزون الانتباه على حالات القلق والفرح التي تحيط بخصوبة حيوانات الماشية والمحاصيل والبشر أنفسهم.

قبل ذلك ومنذ العصر البرونزي، كان إيل أبا الآلهة وخالق السماء والأرض، مع رفيقته عشيرة أو عشتارت (ملكة السماء) كبير الأرباب ورئيس مجمع الآلهة في كل من الحكاية الشعبية والأغنية. كان بعل (= 'الرب'– 'السيد') منفّذه الرئيسي. وبعل غالبًا ما كانت ترافقه الآلهة الأنثى العِامة نسبيًا، عشيرة، التي وصفت بأنها (أم كل شيء حي) وأعطيت دورًا في الخصوبة والحداد. إن الأسماء المعطاة لكبير المنفذين قد اختلفت بشكل ملحوظ في عدة مناطق من فلسطين. كان الملك يجسد الحق أو المطلق أو حامي الدولة. فالملك البشري، وفقًا لذلك، كان يضطلع بدور تمثيلي. هو لم يكن الحامي نفسه، بقدر ما هو خادمه، هو منفذ الحماية الآلهية على الأرض. وتتبع وظائف الآله الحامي نمطًا مشتركًا في الدول الفلسطينية. كان هؤلاء الأرباب نقاطًا لامة للشمل. كانوا يعكسون نشوءًا متناميًا لفهم الذات كدول و(شعوب) متميزة.

لم تكن معظم مناطق فلسطين، المتكاملة جغرافيًا وسياسية، تمتلك في المعتاد سوى إله أساسي ومميز واحد، إضافة إلى إيل. هذا الرب الحامي كان مسؤولاً

عن معظم الوظائف الآلهية. فالآلهة الأنثى، التي تسمى عادة عشيرة أو عشتارت، كانت تقاسمه الحكم الآلهي على الأتباع (الرعايا) البشريين للدولة بوصفها رفيقة الآله. كانت وظائف هذه الآلهة المؤنثة هامة، وهي تتجاوز الأدوار المركزية للخصوبة ومنح الحياة. تتضمن تلك الوظائف في كثير من الأحيان الشهوة الجنسية، والحرب، والحكمة، والصحة والمرض. في بعض الأحيان، كانت الآلهة مرتبطة بعبادات تنتمي إلى جماعات خاصة كالنساء والبحارة والصيادين. وبسبب نفوذ الرجال في السياسة وفي الجيش، غالبًا ما كانت الدول متميزة بأسماء إلهها الحامي الذكر، في حين أن الآلهات (الآلهة المؤنثة) كانت تميل إلى أن تبقى وظيفية أكثر مما هي شخصية. ومن هذه الآلهة الحامية المذكرة، نجد بعل في فينيقية، والجليل وفي مرتفعات إسرءيل. وفي إسرءيل يجد المرء أيضًا يَهْوَه. وفي السهل الساحلي الجنوبي، كان دجن الآله الحامي الأكثر تميزًا. ومع أن بعل ويَهْوَه هما اسمان يستعملان بشكل متكرر في العهد الفارسي، يجد المرء مؤشرات على عبادة آلهة مصرية أصلاً في الساحل وفي المنخفض الساحلي: الآلهة حاثور والآله الشمسي آمون. لقد استخدم كل من يَهْوَه وبعل في يهوذا، مع أن الأول كان هو السائد. في أدوم يدعى يَهْوَه الحامي (قوس) و(يَهْوَه) أيضًا. أما في مؤاب وعمون، فكانت عبادة مولوخ وكموش نموذجية. كان بالإمكان تمييز هؤلاء الأرباب، وكانوا متميزين كل من الآخر تمامًا باختلاف الدول التي يقومون بوظيفتهم كحماة لها. مع ذلك، يُشك بأن تابعين للدولة نفسها، أحدهما كان يعتبر حاميه الآلهي يهوه ويعطي أطفاله أسماءً باستخدام هذا الاسم الآلهي، في حين أن الآخر كان ينطق بقوس بوصفه إلهه، كانا يعتبران أن لهما حاميين مختلفين. أي، بغض النظر عن تميز اسم كل منهما وارتباطه بدولته. لا يمكن للمرء أن يستنتج أننا نتعامل مع آلهة مختلفة بشكل واضح. من الأصح أن نعتبرهما تظاهرين مختلفين للإلهي. فالبشر المختلفون كانوا يعرفون الرب بأسماء مختلفة. وما يميز الآلهة والدول هي العائلات الحاكمة التي كان التابع يدين لها بالولاء. فالملك، بوصفه رئيسًا لحميته، يقوم بوظيفته خادمًا للرب، الذي كان الرئيس الحقيقي للدولة. بشكل مماثل، وعندما نجد دولاً مختلفة لها أرباب حماة يحملون الأسماء نفسها، كما هي

الحـال مـع بعـل أو يَهْـوَه، فـإن المرء إنما يتعامل مع تظاهرات مختلفة ومتنافسة. الأسماء التي يعرف بها الآله كانت شأنًا بشريًا. فهي لا تعرّف الألوهة.

إن التلفيقية أو ممارسة استخدام اسم إله واحد لترجمة اسم رب آخر لثقافة ذات صـلة، هـي أمـر شـائع في فلسـطين الكبرى. فالآلهة التنفيذيون المتميزون غالبًا ما يكونون متماهين بإيل. في نص وحيد، يحمل ملك حماة في القرن الثامن اسـم يهوه وإيل ذاتيهما في الشكلين المختلفين لاسمه: (ياوبيدي) و(إيلوبيدي). إن الآلهـة التنفيذيين يكونون متماهين أيضًا بشكلٍ غير واعٍ كلٌّ بالآخر. يمكن اعتبار يهوه مماثلاً لكل من بعل وإيل. وثمة أشكالٍ من التلفيقية تحدث أيضًا في المرتبة الدنيا من الأرباب المحليين: مع آلهة البلدات، والجبال والينابيع والأقاليم. والأكـثر شيوعًا أن يوجد اسما إيل أو بعل في مثل هذه الأشكال، لكن يَهْوَه، أو أحـد الآلهـة العلـيا الأخـرى للمنطقة، عُبد أيضًا. وأعطيت الآلهة ألقابًا ونعوتًا وصـفية بشكل خاص (إيل قونيرز (إيل خالق الأرض) بعل السماوات: (رب السـماء)؛ يَهْـوَه صـبـءوت: (رب جيش السماء)... الخ. يجب فهم هذه الأسماء على أنها تظاهرات متميزة للألوهية، إلى حد كبير بالطريقة ذاتها التي يعبر بها عـن الـتقوى الكاثوليكـية الحديـثة إزاء يسـوع في عـبادة (القلب المقدس) أو (طفل براغ). عند التأمل، لابد من الاعتراف بأن هذه الأرباب هي الآله نفسه. ثمـة أيضًـا دلـيل على وجود قليل من الأرباب الصغيرة مثل عزازيل في شعيرة كـبش الفداء لسفر اللاويين(16) وليليت، إلهة الليل، وأم قين (قايين). بالطبع في عـالم القصص والأغنية، اللذين هما انعكاسان غير مرسومين للإيمان، ثمة ما هو أكثر بكثير. فالأرباب الصغيرة لا تصور كأشخاص فحسب، مثل الشيطان في سـفر أيـوب، بـل تظهر كوحوش أيضًا. هنا نجد رحاب، وبهموت ولوياثان. أخيرًا، ثمة تشكيلة من رسل وخدم الآلهة، الآلهيين والبشريين.

إن التصـور السـامي الغـربي للآلهة في فلسطين متمركز حول الذكور بشكل واضـح، وهـو مـا يعكـس هيمنة الرجال في خلق المنتجات الثقافية والتجارية. مع ذلك، فإن ربات مثل عشيرة وعشتارت يلعبن أدوارًا مهمة ولا غنى عنها، خصوصًا فـيما يـتعلق بالخصـوبة. إن المجـازات الأنـثوية مفضـلة في أدوار التغذية، والشفاء (الـتمريض) وأحـيانًا الحـرب. قـبل أن ننبذ هذا الدين القديم بوصفه نتاجًا أكثر

للهيمنة الذكورية، يجب أن نحاول فهمه؛ يجب أن نتذكر أن التميثيلات المقدسة الأكثر شيوعًا التي تصادف في فلسطين كانت تميثيلات لإمرأة عارية، وفي بعض الأحيان لربة، مصبوبة من الصلصال. إن موضوعتي (الإيروسية) والخصب، اللتين تكادان تخلوان من المعنى، هما أساسًا تمجيدان دينيان للحياة. في مفهوم الإنسانية الضمني في قصتي الخلق والجنة في سفر التكوين (1−3) والمتساوق مع الكثير من العهد القديم، ثمة ثلاثة مظاهر للخبرة الإنسانية تُعرف بكونها تشترك في الآلهي:الحياة والمعرفة والخصوبة. إن صور الجنسية الأنثوية هي تعبير عن الحب الآلهي، الخلاق في خصوبته تكوين (1:4). هذه التميثيلات ليست فنًا راقيًا، ولا هي مرتبطة كثيرًا بعبادة الهياكل أو الدولة؛ ذلك أنها في معظمها موضوعات للعبادة المنزلية، إنها الحراس الواقون للأفراد والعائلات. والإشارات إلى الجنسية والخصوبة في النصوص السامية غالبًا ما تكون مراوغة وملطفة. لما كانت هذه الممارسات تنعكس قليلاً في الروايات المتعلقة بالعبادات الشكلية، فإنها من أهم الأدلة التي نعرفها عن الدين الشعبي.

في العبادة العلنية للآلهة، لابد من ذكر المعابد ومذابح الهواء الطلق والمقامات (المزارات). كانت المعابد والمذابح تعيل طبقة من الموظفين والكهنة والكاهنات الذين كانوا يؤدون الطقوس الدينية الضرورية لأجل الرعاية العلنية للآلهة، خصوصًا تلك الطقوس المنطوية على التضحية بالحيوانات والمنتجات الزراعية. ففي المعابد الكبرى، كانت ثمة تشكيلة من الموظفين إضافة إلى الكهنة الذين كانوا يقدمون القرابين. يتضمن هؤلاء قادة ومنشدي (الكورس) الذكور والإناث. إننا نعرف القليل حول الطقوس الدينية المرتبطة بالخصوبة التي كانت تؤدى أو تدور حول أدوار تمثل بشكل مختلف، غير تلك التي كانت تمارس مع الخدم الجنسيين الذكور والإناث. كان ذلك ملائمًا لثقافة تجد الحياة بمثابة مجازها الأساسي للإلهي. بما أن الهدف الأساسي للعبادة العلنية هو حماية مستقبل الدولة وازدهارها، فقد أصبح الاتصال بالآلهة ومعرفة مشيئتها همًّا طاغيًا لعبادات (طوائف) الدولة. هذه الحاجة أوجدت تشكيلة من المنجمين والعرافين ووسطاء الوحي، وكلهم كانوا يلعبون دور الوسيط بين الشعب أو الملك، والآله. وكانوا أيضًا يقومون بوظيفة مستشاري الملك.

ضمن الثقافات المنسوبة إلى الذين كانوا يتكلمون اللغات واللهجات السامية، فإن هذا العالم الآلهي كان متنوعًا ومقسمًا إلى طبقات بحسب الوظائف. وبإمكان المرء الحديث عن أربعة مستويات، أو طبقات، متميزة من الآلهة والآلهات:

أ) إيل، خالق العالم وأبو الآلهة، مع رفيقته: هذا الثنائي الآلهي يقدم عادة في القصص والصلوات بوصفهما عاهلين منذ زمن سحيق، وشخصيتاهما خاليتان من التعقيد الكبير. ينظر إلى إيل على أنه يمتلك كل القوى التي تنتمي إلى الآلهة، الذين، بصفتهم أبناءه، ينفذون إرادته، أو لا ينفذونها، كما في بعض القصص. بصفته المهيبة إمبراطوريًا، وكونه واقعًا على مسافة بعيدة من كل من الآلهة الآخرين ومن هذا العالم، فإنه يقوم بوظيفتي التفسير النهائي والعلة الأولى لكل ما يوجد. في العبادة، تتم مقاربة إيل عمومًا بتشكيلة من التجليات (الظهورات). هذه الإيلات المختلفة هي الوظائف العديدة المختلفة التي يمتلك السيطرة المطلقة عليها. مع ذلك، فإن رفيقته، ملكة السماء، هي أكثر قابلية للمقاربة. وفقًا لذلك فإنها موضوعة أكثر إلفة للعبادة والصلاة.

ب) الأرباب الإداريون الكبار: وهؤلاء آلهة وإلهات. إنهم يوجدون في شخصيات عدد قليل من الأرباب الإداريين ذوي المراتب العالية المسؤولين عن معظم القوى الكبرى في العالم القديم: الدولة، الجيش، العدالة، الموت، الخصوبة، الحب، الطقس، البحر، ...إلخ. هؤلاء الآلهة هم الذين ينظر إليهم على أنهم يمسكون بالسلطة "الحقيقية". إنهم يصبحون الشخصيات الأساسية في القصص والأغنية. يتم تمجيدهم من خلال التكريسات (الأوقاف) والنصب التذكارية والهياكل (المعابد) ويصورون في تماثيل ورموز. إنها تطعم وتمنح الهبات في الطقس والمهرجان. تنشد تعاليمها ويلتمس غفرانها، لأنها الوحيدة التي تقرر بشكل نهائي المصير الإنساني. تلك الأرباب هي حتى الآن الأكثر إثارة للاهتمام وتثقيفًا. إنها هزازات العالم، وتعتبر بمثابة قوى متنافسة على هذه الحقائق الأساس مثل الطقس والبحر، الخصوبة

والموت. وهي أيضًا تحمي وتستخدم الجيش وتقرر مصير الدولة والمدينة، حتى العدالة والأخلاق. تلك هي الآلهة الدينية التي تُعكس في العبادة العلنية والصلاة والتراث. إنها تصور بشخصيات غنية ومعقدة. في سورية وفلسطين، هي محدودة العدد. في المناطق المعزولة، يؤدي زوج من الأرباب كل هذه الوظائف.

ج) الإدارة الوسطى: تلك الآلهة الإدارية متوسطة المستويات للعائلات والعشائر، الخاضعة للآلهة الكبيرة أو (العليا) والمرتبطة بأماكن محددة ومناطق أصغر يمكن أن تسمى باسمها، وأحيانًا مقترنة بقصة أو أغنية. والغالب أن تكون مرتبطة بطقوس محددة أو بشعائر عبور الأفراد. فالأرباب الذين يقومون بوظيفة الحراس الشخصيين أو العائليين ينتمون أيضًا إلى هذه الفئة. حتى في المجتمعات الصغيرة جدًا التي يجدها المرء في المناطق الأكثر عزلة من فلسطين وسورية، فإن آلهة هذه الطبقة الثالثة كثيرو العدد في مقابل الآلهة العليا، مثل يَهْوَه، وبعل ومردوك (مردوخ) فإنها تعطى شخصيات ووظائف في القصص، مثل المراقبين في سفر حنوك الأول، ورسل يَهْوَه في سفري التكوين والخروج، وأبناء الرب في المجمع الآلهي في سفر أيوب، أو بوظيفة البوابين تموز وغيزيدا في غلغامش. إنها تلعب أدوارًا خاصة جدًا، آلهة الجبال، والغابات، والصحراء أو البادية، والرياح النوعية، والمحاصيل، والمهن. إنهم أرباب عائلية أو حارسة، أو موظفون في البلاط الآلهي.

د) الآلهة اللاشخصية: يجب على المرء أن يأخذ في الاعتبار تشكيلة من القوى اللاشخصية، أو شبه الشخصية: تلك القوى السحرية للخير والشر التي تؤازر الناس وترهبهم. المشمولون بهؤلاء هم عفاريت الصحراء، وليليت الليل، وقوى المرض، ومظاهر الخصوبة و(الإيروسية) والحراس الذين يمنحون القدرة للعين الشريرة، وأشباح موتى الماضي، الذين يتعثر بهم المرء، أو روح جد تمنح القوة وتحمي. إلى هذه الطائفة الأخيرة من الأرباب تنتمي تشكيلة عريضة من القوى، الشخصية واللاشخصية: العفاريت، ولكن أيضًا قوى الحظ السعيد (السعد) والتعويذات.

إن مجال المعتقدات والآلهة المشمولة في المجتمعات ذات التعقيد الديني، كالمجتمع المصري والبابلي والفينيقي والإغريقي، هو أكبر بكثير من تلك التي نجدها في معظم المجتمعات السامية الغربية لفلسطين. هذا الاختلاف الصارخ بين التراث والجعجعة التي غالبًا ما تحب أن تصف أشكالاً شركية (تعددية) و(وحدانية مشوبة) من الدين لا تصف سوى ظاهر الواقع. إنه شيء مشوش ومضلل. فمثل هذه الاختلافات تتأثر بشكل قوي نوعًا ما بثلاثة عوامل مختلفة. العامل الوحيد الأكثر أهمية هو تورط المدن الكبيرة للشرق الأدنى القديم بالتجارة والتبادل الإقليميين والدوليين. تجلب التجارة إلى هذه المدن توجهًا متعدد اللغات ومتعدد الإثنيات يتعارض مع العزلة والتجانس النسبيين لمعظم المناطق في فلسطين. فثقافات كثقافات فينيقيا أو الأنباط اللاحقين، التي كانت نفسها قائمة على التجارة، تتأثر هي أيضًا بقوة بمثل تلك المفاهيم اللاهوتية (الكوزموبوليتانية) وبالتالي المعقدة، للعالم. ومما كان خلاقًا على نحو خاص في التراثات الدينية لمصر وبلاد النهرين التأثير المباشر للأشكال الإمبراطورية للحكم. هنا، بذلت الحكومة ذات الدرجة العالية من المركزية جهودًا طويلة الأمد لدمج أقاليم وشعوب مختلفة. وهذا يقف على النقيض من فلسطين، حيث تشجع الإدارات الإمبراطورية أشكال الحكم المحلي وتتجنب إلى حد كبير التدخل في الحياة الدينية المحلية. تلك الاختلافات في تعقيد الدين هي انعكاسات مباشرة لتاريخ العلاقات السياسية والعسكرية الاقتصادية. فالناس يتشاركون ويساهمون في معتقدات وأفكار البشر الذين يعيشون ويمارسون الأعمال معهم.

إن مصطلحي (شرْكي) و(توحيدي) ليسا وصفين دقيقين للدين في العصور القديمة. فضمن الشرق الأدنى القديم، منذ العصور القديمة، كان كل الفكر الديني يشترك بجانب من المجازين الشركي والتوحيدي للإلهي. هكذا كانت طبيعة الفكر الديني في ذلك العالم. تلك الرؤية العالمية كانت تفهم الآلهة خصوصًا بوصفها انعكاسات لوظائف السلطة كما كان يجري تصورها ضمن العالم الإنساني. كان الكتّاب والفنانون، والموظفون السياسيون والدينيون في العالم القديم، يدركون تمامًا أنهم يتكلمون لغة الأدب والمجاز. إن خلق عالم الآلهة ينطوي على اعتراف بالبعد الروحي للحياة الإنسانية. من

الناحية الفكرية، ينطوي وجود عالم الروح في الطقس أوالأدب القديمين على ما هـو أكـثر مـن وجـود الإيمان بالآلهة. فخلق تعدد الآلهة كتعبير عن فهم وإيمان بالمـتعالي هـو مركز عالم الأدب هذا. كان الآلهة معروفين جيدًا كنتاجات للثقافة الإنسـانية. لقـد مُنحـت الوظـائف الآلهـية الاتسـاق ووحـدت في رؤيـة عالمية للمتعالي تعكس العالم الزائل للخبرة الإنسانية. إن إزدياد التأثير الإمبراطوري عـلى الفكـر الديني، الملحوظ قبل الآن في العهد الآشوري، أصبح واضحًا تمامًا في العـالمين الفارسـي والهـيلني. فالمفاهـيم الأكـثر شمولـية للعـالم الإمبراطوري شجعت على وجود لغة توحيدية بشكل أكثر وضوحًا لأجل الدين والفلسفة.

مـن الممكـن أن أقـدم إشارات إلى يَهْوَه تظهر في العصر البرونزي المبكر. فـأقدم مجموعـة مـن النصوص التي يمكن أن تحتوي على الاسم ترد من مدينة إيبلا السورية، حيث العنصر (ياو) المتضمن في بعض الأسماء الشخصية يمكن أن يكـون شكلاً مختصرًا للإسم الآلهي يَهْوَه. قد تكون أيضًا ثمة إشارات مبكرة إلى هـذا الآلـه في أسماء وجدت على رقيمات من مدينة أوغاريت التي تعود إلى العهـد الـبرونزي المتأخر على الساحل السوري. هذه الأسماء تستعمل العنصر (يا) الذي يعبِّر، مثل (ياو، ياه، وياهو) في بعض الأحيان عن الاسم الآلهي. كما توجـد هذه العناصر أيضًا كجزء من أسماء مشابهة في الكتاب العبراني. ولدينا أمـثلة جيدة على هذه الممارسة الدينية هي أسماء (ملكيا) أو (ملك يّاهو/ ملكي هو يَهْوَه) أو (نتنيا)، و(يونتان) نتنياهو ونتنيا و(عطاء يهو). لا داعي للقول، إن هـذا العنصـر في الأسماء الأوغاريتية يمكن قراءته بوصفه مجرد نهاية نحوية عادية لاسـم مختصـر، من دون أي إشارة بالمرة إلى ألوهية. ليس لدينا أي دليل واضح يسـاعدنا عـلى أن نكون أكثر تحديدًا، ولا نملك سوى مسوغ ضئيل لأن نتوقع ظهور يَهْوَه هذا في هذا الوقت المبكر جدًا أو في هذا المكان البعيد إلى الشمال.

ثمـة مرشـح آخـر لأجل أقدم إشارة إلى هذا الآله يوحي بسياق مختلف جدًا. فالنصوص المصرية للمملكة الجديدة تشير إلى منطقة أدوم على الحافة الغربية مـن شـبه الجزيـرة العربية. تلك النصوص مرتبطة بجماعات ساكني الصحراء الذيـن يشـير إلـيهم المصـريون بإسـم (شاسو) بعض هؤلاء (الشاسو) أشير إلـيهم بوصـفهم (شاسـو يهـوه). هـنا يستخدم اسم يَهْوَه كاسم مكان. بعض الباحـثين خمن أن الاسم (الكامل) لهذا المكان في الصحراء ربما كان بيت يَهْوَه

('بيت'، 'معبد' أو 'مزار' يَهْوَه). يجد الكثيرون هذا مناسبًا لأن الكثير من قصص الكتاب وأغانيه اللاحقة أيضًا تربط أصول يَهْوَه بمناطق سعير وأدوم والصحاري الجنوبية. علاوة على ذلك، فقد وجدت في سيناء نصوص حول يَهْوَه تعود إلى الألف الأول قبل الميلاد، وتشير إليه بوصفه يَهْوَه تيمان (منطقة صحراوية إلى الجنوب من أدوم). إن كون هذه النصوص المصرية البرونزية المتأخرة ترتبط في الواقع بالآله يَهْوَه ما يزال أكثر بكثير مما نعرف. قبل كل شيء، يستخدم الاسم يَهْوَه في هذه النقوش كاسم مكان وليس كاسم إلهي. علاوة على ذلك، فإن الشكل العادي للإسم الآلهي في النقوش هو 'ياه'، 'ياو'، 'ياهو'، 'يو'، أو 'يهو'. فقط بين الفينة والفينة، كما في الكتاب أو في نصوص متأخرة أخرى، نجد التهجئة يْهْوه. والاسم يَهْوَه يوجد في الكتاب بتورية أدبية خصوصية جدًا على الفعل [ءهيه] الذي يعرف يَهْوَه بأنه (الرب مع إسرءيل) لكننا سنناقش هذا في فصل آخر. لكن من نافلة القول إنه من الممكن أن تشير النصوص المصرية في الواقع إلى رب العصر البرونزي المتأخر يَهْوَه.

إن كون الآله يَهْوَه من الممكن أن يكون معروفًا فوق هذه المنطقة الجغرافية الضخمة في أثناء الألف الثالث والثاني، من إيبلا وأوغاريت في سورية إلى صحراء إدوم الجنوبية؛ ومن الممكن أن يظهر كرب قبلي للرعاة إضافة إلى كونه جزءًا من بيئة غنية متعددة الأديان لمدن مثل إيبلا وأوغاريت، ليس أمرًا مستبعدًا كما كان متخيلاً في البداية. يعترف الكتاب بشكل متكرر بأن يَهْوَه كان يعبده آخرون من غير إسرءيل. والكتاب يرى أيضًا أنه تحدّر من مديان، وتيمان، وسعير. كما نمتلك أيضًا عددًا من نصوص العهدين الآشوري والفارسي تعود إلى الألف الأول قبل الميلاد تبرهن تمامًا على مثل هذا الانتشار الجغرافي لعبادة يَهْوَه. وثمة دليل تاريخي واضح على أن تراث الكتاب لم يكن التراث الديني الوحيد الذي اعترف بيَهْوَه بوصفه الرب. ويجب أيضًا أن نتوقع أن الأصول المحددة لهذا الاسم تعود إلى زمن طويل سابق لأقدم النصوص التي نعرفها.

في حين أنه لا توجد إشارات بعينها إلى الآله يَهْوَه في الألفين الثالث والثاني قبل الميلاد، فإن الإشارات شائعة من نصوص الألف الأول المبكرة في كل من الأسماء الشخصية والنقوش الأخرى. إنها ذات مجال جغرافي شاسع: من

سـيناء إلى مديـنة حماة في سورية. فالنصوص من سيناء وفلسطين الجنوبية تشير إلى يَهْوَه بوصفه إله السامرة. وهي تذكر زوجه عشيرة أيضًا. ومما لا شك فيه أن الزوج الآلهي كان الآلهين المهيمنين على مرتفعات فلسطين. في العهد الفارسي، يُعـبد يَهْـوَه بالتوازي مع زوجه عشيرة، معًا مع بعل ومع أرباب آخرين في بلدة عقـرون في الساحل الفلسطيني الجنوبي وفي أقصى الجنوب في جزيرة الفيلة في مصـر. إن النصـوص الكتابـية تعـرّف يَهْـوَه أنـه اسم الرب التقليدي لدولة اسـرءيل، الـذي بـني لأجله هيكل في أورشليم. هذا الرب كان يعتبر بأنه قابل للتماهي بالرب الآله الشامل للروح (<ءله شميم>/ إله السماوات).

يظهر تراث فيلون الجبيلي في القرن الثاني ميلادي بوضوح، الذي يقدم شهادة عـلى عـبادة يَهْـوَه (ياو) في فينيقيا، أن هذا الرب استمر يُعبد في المنطقة المتوسطية الشـرقية حـتى نهايـة العصـر الإغـريقي-الـروماني على الأقل. مع أن المجازات والرموز قد استُخدمت في الفن والأدب اللذين يفهمان يَهْوَه بأشكال مشتركة بين الأديـان في كـل أنحـاء العـالم، فـإن أشـكالاً محددة حصرية من التوحيدية قد بدأت بـالظهور في وقـت مبكر يعود إلى العهد الفارسي. مثل هذه الأشكال الحصرية قد نمت من القرن الثالث إلى القرن السابع ميلادي لتهيمن على العالم القديم.

لأكـثر مـن ألفـي عام، بدءًا من الدساتير النصبية التذكارية لسومر القديمة ومـرورًا بالوصـايا العشـر لخماسية الكتاب وانتهاءً بتشريع القانون الروماني، كان يعبَّر عن مُثُل المجتمع والعيش اللائق في موضوعات الأغنية والقصة. لقد كانـت مكـتوبة بشـكل أكثر رسمية وأكثر مباشرة، كما لو أنه شكل أقل إقناعًا، في قوائم الإرشادات والأقوال الحكيمة، في الخطابات الشعرية وإجابات الوحي النبوئـية. إن الشـكل النموذجي لمثل هذه القوائم كان يقدمها بوصفها تعاليم ملـك سـابق أو رجل حكيم مشهور من الماضي. غالبًا ما نجدها تُروى بوصفها كـلمات عـراف أو نـبي، أو ضـمن قصة أو وصف لرؤيا أو حلم، كهبة معطاة مباشـرة مـن إله. تعتبر تلك الأشكال أساسية للفولكلور ولحكايات تراث كل ديـن. فقانون حمورابي، على سبيل المثال، قد تم نشره من قبل البلاط الملكي في بـابل بوصـفه عرضًـا تذكاريًا لكيفية أن الملك، الخادم الطائع للإله مردوك، قد أقـام العـدل كمـا طلب منه الرب. مثل هذه النصوص شكلت جزءًا يوميًا من الدروس المدرسية لأجل تعليم النساخين والموظفين.

في الكتاب، نجد هذه التراثات مقدَّمَة بوصفها قوانين وتعاليم وهبها الرب، يمكن من خلالها للمحاكم والقضاة البشريين أن يطبقوا العدالة على النزاعات البشرية. ونحن نجدها في بعض الأناشيد التي تنسب إلى الملك العظيم داود. نجدها في حكمة سليمان، وفي قصائد خارج الزوبعة في سفر أيوب، وفي تعاليم المعلم لدى ابن سيراخ. ربما كان الأهم من كل ذلك، أننا نجد هذه التأليفات على شكل (مونولوجات) طويلة عن الماضي حول العدالة، والإيمان، والرحمة التي يتم إسقاطها في كثير من الأحيان بمثابة رؤى على ألسنة الأنبياء الموتى المشهورين، كما في أسفار إشعيا وإرميا وحزقيال. إن الفكرة المتضمنة بسيطة جدًا، وهي صحيحة جدًا من الناحية المجازية: إن الحكمة البشرية النفسية صعبة المنال، هشة وملهمة. إنها هبة من الرب. فالخطأ والظلم هما بشريان، أما العدل والفهم فهما إلهيان.

نحن نمتلك تقريبًا تراثًا كونيًا في العالم القديم؛ فالقانون والعدل والمصير البشري كلها بيدي الرب: المؤسسات البشرية المرتبطة بها قد منحها الرب للبشر. هذا يصح بشكل خاص على مدونات القوانين، ولكنه يمكن أن يشمل مجمل النظام القضائي. إن سلطة الملك متجذرة في التعيين الآلهي، والدور المركزي للملك يعتبر، من الناحية المثالية، منفذًا لمقاصد الرب. ثمة مخطط إلهي، مع أننا لا نعرفه، والآلهة قد قررت قدر ومصير البشرية.

ثمة مفهوم آخر شديد الارتباط بذلك. فكل دولة، أو شعب، أو مدينة مستقلة، لها إلهها الخاص بها، كما أن هذا الرب هو حاميهم الشخصي، فإنهم كذلك شعب الآله بشكل فريد. في العادة يصور هذا بلغة الألوهة الحارسة. فالآله يحرس، يهدي، ويقاتل لصالح شعبه: يعيلهم كما يفعل الحامي الجيد. لكنه أيضًا يفرض عليهم المطالب. فوق كل شيء إنه يشترط الولاء والطاعة. فالهزيمة في الحرب والأوبئة والمجاعة تعتبر بشكل نموذجي عقوبات، تنزل على الناس من قبل إلههم الخاص لأنهم خرقوا الشكل العائلي للعلاقة التي ينبغي عليهم أن يقيموها معه. هذا الفهم المزدوج للرب كإله للعدل والحماية يسم الديانات السامية ليس فقط بسمة شخصية جدًا، بل بفضيلة الولاء. تصورات دينية كهذه هي السياق والأساس لفهم الرب الذي نجده في الكتاب.

الفصل الثامن

في ظل الإمبراطوريات

1) الحرب للسيطرة على سهل يرزعيل

يختلف التاريخ السياسي والعسكري للعهد الحديدي الثاني الذي يمكننا كتابته اليوم اختلافًا جذريًا عن حبكة الكتاب وغرضه. فقصة الكتاب هي لاهوتية ترتكز على نزاع أورشليم والسامرة مع إرادة إلههما، الذي ينتهي بتأسف يَهْوَه لكونه خلق إسرءيل بوصفه شعبه الخاص. إن خدم الرب، رسل يَهْوَه، ملوك آشور وبابل، يدمرون السامرة أولاً ويشتتون سكانها. تؤجل طيبة الملكين اليهوذيين، حزقيا ويوشع، غضب يَهْوَه ورفضه أورشليم. مع ذلك، ينفد صبره، تاركًا المدينة وهيكلها مدمَّرين. ينقل ملكها إلى النفي المذل. يندم يَهْوَه على وعده الأبدي لابنه داود.

أما الصورة التاريخية لهذه الأحداث فمختلفة اختلافًا جوهريًا. فالسامرة، وخصوصًا أورشليم، تلعبان أدوارًا في السياسة الفلسطينية أقل بكثير مما تصور مؤلفو الكتاب. كانت السياسة الحقيقية تتحدد عن طريق التفاوض المستمر بين ملوك بلاد ما بين النهرين وملوك النيل. أهمية السياسة التاريخية لفلسطين كانت تكمن على الدوام في الزراعة وخطوط التجارة والجغرافية.

دخل وادي يرزعيل الازدهار الجديد للقرن العاشر بسلطة سياسية ممزقة بين عدة بلدات متنافسة، من تل كيسان في المنطقة الساحلية إلى خليج حيفا إلى تل

يقـنعام، ومَجِدُّو، وتل تعنك، وتل ينعام، وبيت شان في المنحدر المؤدي إلى نهر الأردن. هـذا السـهل الـزراعي الغني، ذو المياه الوافرة، بمناخه الممتاز الخالي من الصقيع إلى حد كبير، كان قادرًا على إعالة عدد كبير ومستقر من السكان. كان الـتحكم الشديد بشبكات التصريف والري ضيق النطاق أساسيين لمنع توحُّل المجـاري المائـية شـبه الـراكدة لـنهر قيشـون. فبدونها، تزداد ملوحة التربة. لقد نشـأت المسـتنقعات والسـبخات الـبردائية في منتصـف الـوادي. في أحسـن الأوقـات، كان يرزعيل ووديان بيت شان ونهر الأردن الشمالي، هي التي تعيل ربمـا غالبـية مجمـل سـكان فلسـطين المقـيمين. فـلم يكـن بمحض المصادفة أن اخـتارت الإمـبراطورية المصـرية للعصـر الـبرونزي المتأخر بيت شان لتكون قاعدتهـا العسـكرية الأساسية في الشمال. بالتأكيد، لم يكن ثمة قوة بإمكانها أن تسيطر على فلسطين من غير السيطرة على يزرعيل. عندما انسحب المصريون مـن فلسـطين في القـرن الحـادي عشـر، تفتتـت الوديان الوسطى إلى أقاليمها التقلـيدية. كانـت كـل بلـدة مـن البلدات العديدة المهيمنة تتحكم بالاقتصاد وبالقرى الصغيرة لجوارها المباشر. ما من قوة واحدة كانت تتحكم بكامل ثروة المـنطقة. وكـان خـط التجارة الشمالي-الجنوبي الغني بشكل محتمل يمر وسط يرزعيل ويصل السهل الساحلي بوادي الأردن الأعلى. هذا الطريق كان يربط كـل مـناطق فلسطين الفرعية الزراعية الهامة. عندما استعيد الازدهار الزراعي تدريجـيًا، تـبعه مباشـرة ازديـاد في حجـم التجارة الدولية بين مصر وآشور. مع ذلـك، فإن غياب الهيمنة المصرية، وعدم وجود قوة مسيطرة في المناطق الشمالية مـن فلسـطين، قـد عـززا عـدم الاسـتقرار في المركز الاقتصادي للمنطقة. لقد هيمنت بيت شان على البوابة المؤدية إلى نهر الأردن، لكنها كانت بلدة صغيرة نسـبيًا، ولم تكـن تمـتلك جيشًـا ولا طموحًـا إلى التوسـع إلى يزرعيل لتتحدى جيرانهـا الأكـبر مـنها. في الحقـيقة هـذا يصـح عـلى كـل البلدات في الوديان الوسـطى: الكـبيرة والمأهولـة بالسـكان بما يكفي للهيمنة على حماية الاقتصاد الـزراعي المحلي. كانت بالكاد، مع ذلك، قادرة على الطموحات الكبرى. ذلك كـان متروكًـا لفينيقـيا، وخصوصًا لمدينة صور الكبيرة، لتنافس دمشق في محاولة لمـلء الفـراغ السياسـي الـذي خلفـه المصريون. خلال معظم فترة التعافي من

الجفـاف في العصـر الحديـدي المبكر وحتى نهاية القرن العاشر، هيمنت هاتان القوتـان المهيمنـتان إقليمـيًا عـلى الجلـيل فـيما بينهما. وكانت القرى الجبلية الصـغيرة للجلـيل الغـربي موجهـة نحو الغرب، في حين كان الجليل الشرقي، بأراضـيه الزراعية الغنية حول حاصور على المنحدرات الجنوبية لحوض الحولة وقرب تل دان عند منبع نهر الأردن، يقع ضمن دائرة النفوذ السورية.

مـع نمو التجارة في نهاية القرن العاشر وأوائل القرن الحادي عشر، تحولت فينيقـيا وسـورية إلى فـرض السـيطرة عـلى شمـال فلسطين. مع اندماج التلال الوسـطى جـنوبي السامرة في أوائل القرن التاسع، نشأ صراع ثلاثي الأطراف لأجـل الهيمـنة على يزرعيل. إن أيًا من هذه المحاولات لم تكن ناجحة تمامًا. فلا دمشـق ولا صـور ولا السـامرة كانـت قـادرة على فرض السيطرة الحاسمة على الـوادي. بدلاً من ذلك، تميزت المنطقة بمعاهدات منكوثة وحد أدنى من الحرب المـتقطعة الـتي اسـتمرت أكـثر من قرن دون حل. إن السماح لعدم الاستقرار السياسي والاقتصادي طويل الأمد بالاستمرار في المنطقة هو شهادة على القوة السياسـية والاقتصـادية الضـعيفة للـدول الكـبيرة في بـلاد مـا بـين النهرين، والأناضـول ومصـر. إنـه أيضًـا دليل على عدم اهتمامها بشؤون فلسطين. مع ذلـك فـإن الـتجارة لم تصبح مغرية بما يكفي لتسويغ قيام مصر بحشد الجيوش والمـوارد المالـية الضرورية للهيمنة على المنطقة وتهدئتها. في حين أن الفرعون شيشـنق الأول في القـرن العاشر ربما كان يضمر أحلامًا بالعودة إلى طموحات الإمبراطورية في المنطقة، فإن حملاته الفعلية، التي وصلت إلى كل من مَجِدُّو في سـهل يزرعـيل وجبيل على الساحل الفينيقي، يبدو أنها كانت محصورة بحملة تأديبـية صغرى: شكل من جباية الضرائب عبر الغنيمة. من ناحية أخرى، كان أي تدخـل مباشر في الشؤون الفلسطينية من طرف آشور يحمل خطر المواجهة مـع القـوة العسـكرية الحقيقـية جدًا لمصر، التي كانت فلسطين تقع تقليديًا في دائـرة نفوذهـا. مـن غـير المحتمل أن أشـور فكـرت بـتحدي هذا العُرف قبل النصف الثاني من القرن التاسع.

لقـد تـرك إخفاق تطوير سلطة مركزية كبرى في فلسطين المنطقة مفتتة بين عدد كبير من الدول الصغيرة المتنافسة، التي كانت أكبرها مدن دمشق وعمورو

وصـور الفينيقـية، وإسـرءيل في الـتلال الوسـطى، ودولتي مؤاب وعمون عبر الأردن. وكانـت المـنطقة الجنوبية بأكملها تفتقر إلى المركزية باستثناء عدد قليل مـن الـبلدات الصـغيرة المتمـتعة بالحكم الذاتي. من بين هذه كانت أورشليم والخلـيل مـن الـريف الـتلالي؛ جازر ولخيش من المنخفض الساحلي، أشدود وعسـقلان وعقـرون وغزة من السهل الساحلي الجنوبي؛ بئر السبع وأراد من النقـب الشـمالي؛ وبصـرى مـن عبر الأردن الجنوبي. وكانت البنى السياسية الإقليمـية في كل من أدوم ويهوذا والأراضي السهبية غير متطورة حيث كانت تلـك المـناطق معـتمدة عـلى بلـدات السـوق الكـبرى الـتي كانـت تـتحكم باقتصـاداتها. هـذا التفتيـت المستوطن لفلسطين إلى مناطقها الصغيرة الكثيرة تـركها ليس فقط ممزقة بفعل النزاعات الإقليمية المتكررة، بل أيضًا عرضة إلى أقصى حد لجيوش القوى الكبرى من خارج فلسطين.

لقـد جلـب الحـل الـنهائي لعـدم استقرار سهل يزرعيل، هذا الحل الذي يعـزى إلى تدخـل الأمـبراطورية الآشـورية في وقـت متأخر من القرن التاسع، فوائـد اقتصادية وسياسية واضحة إلى المنطقة الكبرى. كانت أشور قد فرضت قـبل ذلك مصالحها لفترة طويلة في الغرب. فقد أرسل تغلاتبلصر سلسلة من الحمـلات لإخمـاد مـناطق عمورو ومملكة حتي ولبنان. ويقال إنه قاتل الآراميين عـلى طـول نهر الفرات حوالي ثمان وعشرين مرة. بعد ذلك بوقت طويل، في النصـف الأول مـن القـرن التاسـع، يطلـب آشور بانيبال الثاني، بعد حملات ناجحـة إلى الغـرب، جـزية باهظة من مدينة قرقامش الحثية، ومن عمورو ومن المـدن الفينيقـية بمـا فـيها جبـيل وصـور وصيدا. في النصف الثاني من القرن التاسـع، مـع ذلـك، ، كـان أن فـرض الآشـوريون، لأول مـرة، الطموحـات الإمـبراطورية في الغـرب في حـرب شلمنصـرّ الثالـث ضد السوريين. في هذه الحملـة، كـان الهـدف إخضـاع لـيس فقـط سـورية (أي دمشق) بل أيضًا حتي وعمورو وفينيقيا. وقدَّم شلمنّصر رواياته الخاصة للحملة. فبعد تقديم القربان للإلـه حـدد في معـبد مدينة حلب السورية التي استسلمت لقواته، سار بحملة ضـد ائتلاف سوري من مدن حماه وقرقر ودمشق. هذا الائتلاف كان يضم قوى مـن أراد الفينيقـية ومـن إسـرءيل وشـبه الجزيرة العربية وعمون. وهو يصف

انتصاره بأنه كبير للغاية إلى درجة أن أرواح الموتى قد انتشرت عبر الوادي في أكوام حيث إنهم لم يقدروا على الهبوط إلى العالم السفلي. لم يكن السهل كبيرًا بما يكفي لدفنهم. (بجثثهم، عبرت نهر العاصي قبل أن يكون هناك جسر!) إنه يدعي انتصارات حاسمة ضد ائتلافات أخرى (لاثني عشر) ملكًا تمامًا في السنوات السادسة والحادية عشرة والثانية عشرة والرابعة عشرة من حكمه. في السنة الثامنة عشرة، يقول إنه فرض حصارًا على دمشق وتلقى جزية من فينيقيا وملك إسرءيل (ياهو، ابن عُمري).

في نهاية القرن التاسع وبداية القرن الثامن، في حملات هدد-نيراري الثالث نجح الآشوريون أخيرًا في احتلال دمشق. حوّلوا اهتماماتهم نحو فلسطين، بما في ذلك صور وصيدا من فينيقية، وإسرءيل وأدوم. وفي الربع الثالث من القرن الثامن، نقل تغلاتبلصر الاهتمامات الآشورية إلى إعادة تأكيد السلطة على دمشق وجبيل، وصور والسامرة ودول الشمال، والى فلسطين الجنوبية أيضًا. فقد قاتل عمون ومؤاب وعسقلان ويهوذا وإدوم وغزة. ويحكي الملك عن أنه رحّل (سبى) الشعب من إسرءيل واستبدل بملكه فقحيا ملكًا اختاره هو هوشع. منحت سامرة هوشع، بصفتها تابعًا آشوريًا، السيطرة على سهل يزرعيل. مع سلطة الجيوش الآشورية وتحت الحماية الآشورية، تكتسب إسرءيل في النهاية سيطرة لا تنازع على سهل يزرعيل لأول مرة في عام (731 ق م). تلك السيطرة كان مقدرًا لها أن تدوم أقل من عقد من الزمن.

2) إسرءيل التاريخية

كانت المجتمعات المختلفة الكثيرة التي بدأت بالنشوء في فلسطين في أثناء القرنين العاشر والتاسع قبل الميلاد تمتلك كلها تبايناتها الإقليمية الخاصة في الاقتصاد واللغة والدين والثقافة. في نهاية القرن التاسع، كانت كلها في طريقها إلى البروز كدول إقليمية متميزة، كل واحدة منها لها هوية سياسية شديدة الارتباط بالمناطق الجغرافية الأساسية التي كانت تسيطر عليها. ومع ذلك، عندما بدأت آشور بتوسيع مصالحها إلى فلسطين في منتصف القرن التاسع، كان نمو مثل هذه الهوية الإقليمية ضعيفًا. فكانت السياسة الآشورية

الأولى هي إخضاع هذه الدول الحمائية في ظل الإمبراطورية كدول تابعة مرؤوسة. وعندما قام جيشها بتوفير استقرار المنطقة، باشرت بشكل منظم بتوحيد الأقاليم المكونة مباشرة لها، في النظام الإمبراطوري، كجزء من المقاطعات التي تحكمها آشور.

في أثناء القرن الأول من الحكم الآشوري، بعد معركة قرقر في عام (853 ق م) حتى منتصف القرن الثامن، كان نفوذ آشور على فلسطين الأصلية ملموسًا قبل كل شيء في التكاليف المباشرة وغير المباشرة للحرب. وجاء مزيد من التكاليف مع الضرائب عندما أخضعت المعاهدات الدول الفلسطينية للملك الآشوري كتوابع فدمجت الاقتصادات الإقليمية في التجارة الدولية للإمبراطورية. قُلِصتْ سيادة واستقلالية هذه الأقاليم بشكل حاسم، حتى إن تغيرات كبرى حدثت بعد اعتلاء تغلاتبلصر العرش في عام (745 ق م). في سياساته الغربية بدأ تغلاتبلصر عملية إخضاع تراكمي للزراعة السورية والفلسطينية للمصالح الآشورية. في عام (733–732 ق م) غزا دمشق وألحقها به كمقاطعة. هنا أعاد ملوك فلسطين الصغار، بمن فيهم ملوك بيبلوس وصور وإسرءيل وعمون ومؤاب وإدوم وعسقلان وغزة والأراضي اليهوذية، تأكيد ولائهم كتوابع لآشور. فأشور، بتوليها السلطة في دمشق، أصبحت مشاركًا مباشرًا في شؤون فلسطين، وخصوصًا في سهل يزرعيل.

أدخل الجيش الآشوري سياسة التدخل السكاني، التي كانت تتضمن نقل وترحيل الشعوب عبر الإمبراطورية. ثم حوَّل ما كان بدأ به كسياسة عسكرية للحكم المحلي الإقليمي، إلى سلاح سياسي مصمم للسيطرة على كل من المقاطعات والجماعات السكانية للمدن الآشورية الكبيرة. وسُمح للحكام والدول الذين كانوا متفقين مع المصالح الآشورية بالبقاء سليمين كتابعين للإمبراطورية. أما النسيج الاجتماعي للدول التي قاومت بشكل مباشر الجيوش الآشورية فقد واجه التمزيق المنظم. كانت أهداف هذه السياسات الترحيلية متنوعة إلى حد كبير، ولم تكن محصورة بالعقاب على المقاومة والعصيان المسلح. أحد الأهداف كان إزالة المنافسين المحليين للسلطة الآشورية وأي منافس يظهر إمكانية للمقاومة أو التمرد. والفائدة الأخرى والكبرى

كانت السيطرة، من خلال التهديد بالترحيل، على الزعماء السياسيين والفكريين في الأراضي المفتوحة. كما خدمت السياسة أيضًا كشكل من التجنيد الإلزامي العسكري. فالإمبراطورية الآخذة بالاتساع كانت تتطلب دومًا إمدادًا متزايدًا من الشبان لأجل جيوشها.

أعاد الآشوريون توطين قسم كبير من المهجرين في المدن الآشورية إضافة إلى البقع المضطربة الأخرى من الإمبراطورية. بهذه الطريقة، أقامت الحكومة الإمبراطورية جماعات ضمن السكان الرعايا الذين كانوا معتمدين كليًا على السلطات. فكان بالإمكان اعتبارهم موالين. كان من المصلحة الاقتصادية للمدن الآشورية أن تقيم حكرًا للحرفيين والعمال المهرة. أما العمال الأقل مهارة فكانوا يمدون المدن بورش الشغيلة لأجل بناء النصب التذكارية والأقنية. وأقيمت أسوار التحصين والمستوطنات الحدودية بمحاذاة الثكنات العسكرية على طول حدود الإمبراطورية.

في بعض الأحيان كان يتم ترحيل قرى بكاملها من مناطق مفتوحة تستخدم لترميم وإعادة بناء المدن. كانوا يعيدون تأهيل الأراضي المهجورة أو الخالية بالسكان، فكانوا يقوضون التماسك "الإثني" للأقاليم التابعة الأخرى. في المحصلة، تم نقل بضع مئات الآلاف من الناس عبر امتداد الإمبراطورية الآشورية في أثناء هذه الفترة الطويلة من التوسع الآشوري. كانت العقيدة الآشورية للمساواة الديموقراطية ضمن المقاطعات توصف كفائدة للإمبراطورية. هذه لم تكن دعاوة فقط، بل سياسة أيضًا، وقد نجم عنها بالشكل الأكثر مباشرة إيجاد رعايا للإمبراطورية. كانت هذه (المواطنية) تضعف الولاءات المحلية وسلطة الحماة المحليين الطويلة الأمد مع تابعيهم. لا بد من الاعتراف بأن اللاهوت الآشوري ل(حق الغزو) كان يعطي الملك كامل حقوق الحماية على الأراضي والشعوب التِي يغزوها. كما أنه منحه مسؤولية (رعاية) و(حماية خدمه). لقد كان خلق الإمبراطورية ينطوي على إزاحة شاملة للبضائع والسكان من المقاطعات إلى المراكز المدينية الآشورية الآخذة بالتوسع. لا داعي للقول إن أكبر كلفة تترتب على هذا الترحيل واسع النطاق هو التضرر، وفي بعض الأحيان الانهيار شبه الكلي للبنى التحتية الإقليمية الأصلية في معظم

الأراضـي الواقعة مباشرة تحت الحكم الآشوري. من ناحية أخرى، كانت الدول الـتابعة قـادرة عـلى الحفـاظ على بناها التحتية الاجتماعية من خلال الخضوع للسيد الأعلى الآشوري.

عـندما اجتاح جيش تغلاتبلصر دمشق في عام (733 ق م) ساندت إسرءيل المنافسـة لدمشق، وهي دولة صغيرة نسبيًا مركزها في السامرة، الآشوريين، أملاً في كسـب مكافأتهـا في سهل يزرعيل. هذا الأمل، مع ذلك، تبدد عندما ضمت آشـور سهل يزرعيل إلى مقاطعتها الآرامية المؤسسة حديثًا. اسرءيل سيئة الحظ، لكونهـا قاتلـت 'بـنجاح' ضد دمشق لأجل سهل يزرعيل، وجدت نفسها الآن جالسـة عـلى الحافـة الجنوبـية للإمـبراطورية نفسها. لقد كانت السياسة لعبة خطـيرة بالنسـبة إلى الـدول الصـغيرة. فالنصـر عـلى الثعلب في دمشق جلب الـدب إلى عتـبة بـاب إسـرءيل. كانـت سياسـة تغلاتبلصر قائمة على الضم المتواصل والمنظم جريًا وراء ذريعة لأجل التدخل المباشر. فرض خلفه شلمنصر الخـامس حصـارًا عـلى السامرة. واستسلمت المدينة لسرغون الثاني. وهذا ما وضـع حدًا لدولة المرتفعات في عام (722 ق م). قام سرغون الثاني بسبي جزء مـن سـكان السامرة عبيدًا واستخدم الآخرين فرقة فرسان في جيشه، كما أعاد تنظـيم الـبلدة تحـت حماية أحد ضباطه الذي مارس دور الحاكم عندما أصبحت مقاطعة آشورية جديدة.

أدت نهايـة سـيادة إسرءيل إلى التدمير المنظم لأي وحدة استقلالية كان من الممكن أن تتمتع بها. لقد تم ترحيل قسم مجهول من سكان السامرة وأناسًا من بعـض بلداتهـا وقـراها إلى سـورية وإلى عـيلام ومـدن آشـور الكـبرى. أمـا المجموعات الأخرى من الناس فقد جُلبت إلى السامرة من عيلام، وسورية وشبه الجزيـرة العربـية، فـتم توطينهم في المرتفعات وفي بعض أغنى وديان إسرءيل. يبدو أن بعض المساحات القليلة من هذا الريف التلالي الخصيب قد هجرت وتحولـت إلى قفار. مع ذلك، تبقى (الكرونولوجيا) الآثارية لهذه التغيرات غير مؤكـدة. ومن الخطأ التفكير بالشعب أو بثقافته باعتبارهما قد كفا عن الوجود في نهايـة القـرن الـثامن. فهـو لم يـنجُ فحسـب، بل إنه ظل كبيرًا ومستقرًا بما يكفـي لدمـج القادمين الجدد في اللغة والثقافة والدين. فقد استمر في الوجود،

وقـد أعـيدت هيكلته سياسيًا، كمجتمع مرتفعات صغير خاضع للإمبراطورية. بقيـت عاداتـه وتقالـيده سـليمة إلى حد كبير. إن إخفاق المؤرخين في الانكباب عـلى الـتاريخ المسـتمر للسـامرة بعـد تولي الآشوريين للسلطة إنما يعزى إلى استعمال الكتاب كما لو كان تاريخ فلسطين الأساسي.

مـع ذلك، يستخدم الكتاب تدمير إسرءيل كدولة من قبل الآشوريين كأحد أمثلـته (الكلاسـيكية) عـلى كـيف دُمِّـر (إسرءيل) الشعب الكافر وكف عن الوجـود لأنـه لم يكـن مخلصًـا لإلهـه. وبالنسبة إلى الكتاب، فإن إسرءيل لم يعد موجودًا. هذا، بالطبع بيان لاهوتي وليس تاريخيًا، إذ لا يجب الخلط بين الاثنين. فالحكايـات الكتابـية تحـول اهـتمامها بعـد سـقوط السـامرة، إلى قصـة تدمير أورشـليم ويهـوذا. أمـا الكـتاب فيركـز فقـط عـلى المشاهد الختامية من قصة إسـرءيل. بعد سقوط السامرة، تموت قبائل إسرءيل الشمالية. هذا ليس تاريخًا. إنـه لاهوت يستخدم التاريخ كمجاز، لاهوت مكتوب من وجهة نظر أورشليم بعدئذ بوقت طويل.

عـندما قـبل سـرغون الـثاني استسـلام السامرة وفكك بنى دولتها بشكل مـنظم، وقفـت بلـدة أورشـليم، جـارة إسـرءيل الجنوبـية، إلى جانـب السياسة الآشـورية. وقـد قَـبِل الآشـوريون ولاء أورشليم لحوالي عشرين عامًا، وعندما عززوا سلطتهم في فلسطين الوسطى، خاطروا أخيرًا بمواجهة مباشرة مع مصر. دخل الجيش الآشوري، الذي نفد صبره من السياسة المصرية في إثارة العصيان عـلى طـول الخاصـرة الجنوبـية، في دائـرة الـنفوذ المصرية في السهل الساحلي الجـنوبي والمنخفض الساحلي. وقد شكل هذا جزءًا من استعداد طويل الأجل لأجـل هجـوم عسكري عنيف إلى داخل مصر نفسها. في ذلك الوقت، اكتفت القـوات الآشـورية بالـتمركز اسـتعدادًا لهجـوم، كمـا قام سنحريب بمحاصرة أورشليم لفترة قصيرة عندما تحرك ضد المنخفض الساحلي والساحل الجنوبي. لكن المدينة نجت هذه المرة.

أدى نجـاح أورشـليم قصير الأجل هذا إلى ولادة قصة في سفر الملوك وهي، مع أنها تخيلية، من دون شك، إحدى أكثر مشاهد الحرب أصالة في الكتاب وقد وردت في سـفر الملـوك الـثاني (18-19). فالقـائد العسـكري الآشـوري يواجـه سكان

أورشليم. في العالم القصصي للكتاب تمت حماية المدينة من قبل الرب. إن خطاب رفشقه [رئيس الأركان] يلفت الانتباه إلى سياسات الترحيل الإمبراطورية بشكل كامل. فشروطه للسلام هي عرض لا يمكن للمرء أن يرفضه، يجري تقديمه بسخرية حادة بصوت رفشقه. ينتظر المؤلف آخر الكلمات لكي تسقط من فم القائد العسكري قبل أن يعرض العنف المهدد المستتر في عرضه.

> اسمعوا كلام الملك الكبير ملك آشور. لا تدعوا حزقيا يغرر بكم لأنه لا يقدر أن ينقذكم من يدي. ولا تدعوه يقنعكم بقوله: توكلوا على يهوه، فهو ينقذنا ولا يسلم هذه المدينة إلى يد ملك آشور. لا تسمعوا لحزقيا. ملك آشور يقول لكم: اعقدوا معي صلحًا واستسلموا، وليأكل كل واحد من كرمته ومن تينته وليشرب ماء بئره حتى أجيء وآخذكم إلى أرض مثل أرضكم، أرض حنطة وخمر، أرض خبز وكروم، أرض زيت وعسل، فتعيشون هناك ولا تموتوا هنا. لا تسمعوا لحزقيا إذا أغراكم بقوله: يهوه ينقذنا (سفر الملوك الثاني 18: 28-32).

إن حكاية سفر الملوك الثاني هي نص لاهوتي. فهي تمجد فضيلة الثقة بالعناية الآلهية. يتجاوز خطاب رفشقه كونه مجرد بيان للسياسة الآشورية. إنه أيضًا يمهد لقلب درامي للقصة في الحظوظ اللاواعدة لأورشليم. فالقائد العسكري الآشوري، في صلفه وغروره لا يوبخ فقط ملك أورشليم الطيب، حزقيا، بل، في جهل للرب الحقيقي، يتجرأ على الاستهزاء بِيَهْوَه:

> لا تسمعوا لحزقيا إذا أغراكم بقوله: يهوه ينقذنا. هل أنقذ أي إله من آلهة الأمم أرضه من يد ملك آشور؟ أين آلهة حماة وأرفاد؟ أين آلهة سفر وأيم وهينع وعوّا؟ هل أنقذوا السامرة من يدي؟ وأي إله من جميع الآلهة أنقذ أرضه من يدي حتى ينقذ يَهْوَه أورشليم؟ (سفر الملوك الثاني 18: 32-35).

إن تواضع حزقيا الورع يقابل بشكل منوّر بتجديف القائد الآشوري. فمثل داود من قبله (صموئيل الثاني 15) يتحول الملك الصالح حزقيا في صلاته إلى الاعتراف بِيَهْوَه ملاذًا له، أنت يَهْوَه الآله وحدك (الملوك الثاني

19:19) وكمـا في قصة داود، ينقذ يَهْوَه المملكة لأجل خادمه. إن إله سنحاريب، بالمقابل، عاجز عن إنقاذ ملكه:

> وفي اللـيل جـاء مـلاك يهوه وقتل من جيش آشور مئة وخمسة وثمانين ألفًـا. فـلما طلع الصباح كانوا جثثًا هامدة. فانصرف سنحاريب ملك آشور إلى عاصمته نينوى. وفيما هو ساجد في معبد نسروخ إلهه ضربه أدرملـك وشرآصـر أبـناه بالسـيف ونجـوا إلى أرض أراراط، وملـك أسرحدون ابنه عوضًا عنه (الملوك الثاني 19: 35–37).

تلـك هـي الحملـة الآشـورية في الأسطورة الكتابية. في الروايات الآشورية المعاصـرة للحملة، يزعم سنحريب أنه حاصر أورشليم وأنه قد هاجم ثم أعاد تنظـيم أرض يهـوذا فـيها. فأخضـع بعـض بلداتها تحت حماية فدي ملك بلدة عقـرون السـاحلية. ويـزعم أن حصـار أورشليم كان ناجحًا عندما يدرج قائمة الغـنائم الـتي أرسـلها حزقـيا ملك أورشليم إلى آشور. يختتم الرواية باعترافه بحزقـيا تابعًا له. يقدم النص الآشوري الرواية بوصفها تمردًا بين الدول التابعة، مع الحصار وإعادة التنظيم بوصفهما رد آشور على ذلك.

تاريخـيًا، لا يـبدو أن حملـة الآشـوريين موجهة إلى أورشليم. بل إنها بالأحرى موجهـة نحـو إخمـاد تمـرد في بلـدة عقرون الساحلية وفي بلدة لخيش في المنخفض السـاحلي. فقـد كانـت لخـيش مفـتاحًا إلى إنتاج الزيتون في المرتفعات اليهوذية، وكانت ظاهريًا مصدر تهديد المنطقة الأول للسياسات الآشورية التي كانت تؤيد تحكـم أورشـليم بـيهوذا. عـندما سـقطت لخيش في عام (701 ق م) فقد دمرت. ظاهـريًا، تم ترحـيل كـل سـكانها. والـنقوش الـنافرة الـتي تمجـد هذا الانتصار بتصـويرها تدمـير وإحراق الجيش الآشوري المدينة، كانت ذات مرة تزين جدران قصـر سـنحاريب في نينوى. اليوم، يمكن رؤية تلك النقوش الشهيرة في المتحف الـبريطاني، ولخيش لم يُعد بناؤها. باشرت آشور بضم البلدات الساحلية، بما فيها عقـرون، ومعظـم بلـدات المـنخفض السـاحلي. وقـد وضعت هذه المنطقة تحت الإدارة الأشـورية المباشـرة. فكانـت المهمة الأساسية للحملة هي ضمان استقرار المـنطقة بإعـادة تنظيم صناعة الزيتون فيها. كانت أورشليم، كدولة آشورية تابعة،

متواطـئة بإرادتهـا، ولعبت دورًا كبيرًا في إعادة التنظيم. وحالما تخلصت أورشليم مـن منافسـة لخـيش، بسـطت سـيطرتها على المرتفعات اليهوذية ومدت نفوذها باتجـاه الجـنوب إلى النقـب الشـمالي. تعزى وحدة السلسلة الجبلية اليهوذية إلى تجمـيع المنـتجات شمـالاً عـلى طـول الخـط الفاصل إلى أورشليم. وقد تضاعفت مسـاحة أورشـليم، بوصـفها بلـدة السـوق الرئيس للمنطقة المتسعة كثيرًا الآن: خمس مرات في خلال نصف القرن التالي.

بشـكل مـتزامن مـع إعـادة تنظـيم إنتاج الزيتون من خلال أورشليم، بنى الآشـوريون عقـرون السـاحلية بوصـفها منـتجهم الإقلـيمي الجـنوبي لزيـت الزيـتون. فأقـاموا المعاصـر هـناك، مـع راقـودات الـتخزين الضـخمة لتموين الأسـواق الآشـورية عـبر البر. لقد شهدت عقرون، مثل أورشليم، فترة نصف قرن من النمو الاستثنائي. وأصبحت عقرون الواقعة على الساحل وأورشليم الواقعـة في الـتلال المركـزين الاقتصاديين المهيمنين في منطقتيهما. وبدعم من آشور، أصبحت أورشيلم أخيرًا العاصمة الإقليمية ليهوذا. وفي منتصف القرن السـابع أضـحت مديـنة تضـم حوالـي (25000) نسمة. مع تطورها إلى مركز اقتصـادي وسياسـي، بـدأت أورشـليم تضـطلع بالوظـائف الثقافـية والدينية المماثلـة للوظـائف التي قامت بها السامرة في الشمال. من الممكن على الأقل أن الهيكل يعود تاريخه إلى هذه الفترة. مع ذلك، فإن الدليل مفقود. هذا التطور لم يكن من الممكن حدوثه قبل العهد الفارسي.

وفي حـين تـبدو أهمـية مديـنة أورشـليم كـبيرة في القصص الكتابية، فإن مغـزاها الـتاريخي الحقيقي في سياسة واقتصاد أقاليم الريف التلالي كان قصير الأجـل. فأورشيلم بسكانها البالغين حوالي (5000) نسمة من منتصف القرن التاسـع وحتى نهاية القرن الثامن، تكاد تكون في وضع (يؤهلها) للتنافس مع بلـدة لخيش الأقوى إقليميًا بكثير. بالتأكيد، كانت لخيش هي التي هيمنت على صـناعة الزيـتون، الـذي كـان محصـول التصـدير الأساسي للمنطقة. لم يسمح لأورشـليم بالتوسـع وبـأن تصبح مركز التجارة الإقليمي إلا بعد تدمير لخيش المتمردة وترحيل سكانها في عام (701 ق م).

إن تـاريخ نشوء وأهمية أورشليم حتى زمن تدميرها في أوائل القرن السادس يمـتلك قلـيلاً من الأرضية المشتركة مع إعادات البناء التراثية لتاريخ إسرءيل التي

كتبت حتى تاريخه. فقد قامت هذه بشكل أساسي على إعادات الصياغة للتراثات الكتابية، المتأخرة كثيرًا. إن الموضوعة الشعرية والأدبية لنجاح اللاواعد، التي ترى على سبيل المثال في قصة داود وجليات، أو في الحقيقة قصة أورشليم كمدينة كبيرة وكعاصمة للإمبراطورية، هي موضوع يتغلغل تراثات الكتاب. هذه القصص جذابة دومًا. ليس فقط لأن جمهورها يحفل دائمًا بالعامة، بل أيضًا لأن هذه النجاحات في (العالم الحقيقي) نادرة. لا داعي للقول، إنه كان لذلك الموضوع المهيمن للكتاب خلفية حقيقية تاريخية. وتلك الحقيقة كانت قاسية ووحشية. فالقصص حول نجاح اللاواعد تنتمي إلى شكل من الأدب هو ملك للمهزومين والمقموعين. إن غير الناجين هم أكثر من يحتاجون إلى القدرة على الإيمان بإمكانيات اللاواعدين. إنهم أيضًا يحلمون بتغيير العالم.

يمتلك التاريخ الحقيقي وراء قصة ضياع عظمة أورشليم القديمة مركزه الخلاق في توسع الإمبراطورية البابلية نحو الجنوب لمواجهة مصر، مبتلعة أورشليم بنصف قضمة في طريقها إلى النيل. كان ازدهار تجّار الزيتون في أورشليم قصير الأجل. قبل ذلك، في نهاية النصف الثاني من القرن السابع، تزعزعت سيطرة آشور على بلاد ما بين النهرين. في عام (612 ق م) بعد تشكيل ائتلاف مع بابل ضد الآشوريين، هاجم الميديون عاصمة الآشوريين في نينوى وأحرقوها. في حين بقي الحكم الإمبراطوري مع ذلك لفترة قصيرة في حران، عززت بابل سلطتها في الشرق. قامت بتحريك جيشها بسرعة إلى داخل فلسطين وسورية الجنوبية مستفيدة من هذا التحول الوشيك للإمبراطورية.

مع ذلك، فحالما نجح البابليون في الاستيلاء على حران، وضع نبوخذنصر القوات البابلية في موقع ملائم ضد المصريين. كان ذلك تأكيدًا لزعمه بأنه خلف لآشور. في معركة كركميش في أقصى الشمال في عام (605 ق م) هزم نبوخذنصّر الفرعون نكو. بهذا الانتصار أصبحت سورية الجنوبية وكل فلسطين في قبضته. دعمت السنوات القليلة التالية توطيد الإمبراطورية عن طريق مهاجمة الذين تحالفوا، طوعًا أو رغمًا عنهم، مع المصريين. لقد قامروا فخسروا. في عام (597 ق م) استسلمت أورشليم للجيش البابلي، فتم سبي الملك وحاشيته، مع الطبقة العليا والحرفيين المهرة للمدينة وقرى يهوذا الكبرى.

لم يبتعد المصريون، بل استمروا في فرض الضغط على دول فلسطين الجنوبية لكي تقاوم الاحتلال البابلي. في عام (588 ق م) سار الجيش البابلي مرة أخرى ضد أورشليم. في هذه المرة قاومت المدينة وحوصرت. وفي عام (586 ق م) سقطت أورشليم بيد البابليين. بحسب الحكاية الكتابية، أُحرقت المدينة وسويت أسوارها بالأرض. جريًا على السياسات الآشورية الأقدم، رحّل (سبا) البابليون سكان أورشليم وملكها، إضافة إلى كثير من القرى. من خلال هذا الترحيل والإجراءات التأديبية المستخدمة لحكم هذه المنطقة المفقرة والمجردة من السكان على مدى العقد التالي، دمر البابليون كلاً من الدولة والمجتمع اللذين يشكلان يهوذا. لقد كفت يهوذا، مثلها مثل إسرءيل في القرن الثامن، عن الوجود ككيان سياسي يتمتع بالحكم الذاتي في فلسطين.

لا مناص من الشك في أن المدينة قد دمرت بالكامل. فالتوازيات مع السامرة، وحدها تتطلب منا تحفظًا. فمن تدميرات المدن الثلاث؛ السامرة وأورشليم وبابل التي يصفها إرميا، على سبيل المثال، ما من واحدة من هذه المدن عرف عنها أنها قد دمرت. على النقيض من القصة في سفر الملوك الثاني، فإن السامرة قد نجت من التدمير. وبابل لم تدمّر على الإطلاق. وبحسب الأساطير المسجلة على النصب التذكارية الفارسية، فإن قورش قد دخل المدينة دون مقاومة. ولا نملك سوى قصص من الكتاب حول مصير أورشليم. إن التراثات العديدة المختلفة التي تروي عن سقوط أورشليم، ومصير شعبها في المنفى وعودته اللاحقة متناقض بعضها مع بعض. يشير سفر إسدراس الأول (4: 42−46) على سبيل المثال، إلى قصة وعد قورش بإعادة بناء أورشليم كتعهد أعطاه خلفه داريوس. تلك الحكاية تتكلم على نحو مماثل عن الأدوميين بوصفهم الذين أحرقوا الهيكل بدلاً من البابليين. يقدم سفر إرميا لذهاب كل سكان أورشليم إلى النفي . . ثلاث مرات! إن قصة سفر الملوك الثاني عن التدمير الكامل لأورشليم والترحيل (السبي) الكامل هي قصة مطلوبة لاهوتيًا وعن طريق (ديناميك) قصة أكبر موضوعها هو موت (إسرءيل) ورفض يَهْوَه الميثاق، ووعوده لسليلي داود. إن قصة النفي إلى بابل هي شكل مختلف من قصة إسرءيل في القفار. إنها تحكي عن الانتقال والتغيير، عن الندم

والانقلاب. هذا زمن الاستعداد للانبعاث وإعادة الولادة. إنه زمن الانتظار لأجل أورشليم الجديدة. إن قصص إعادة ولادة أورشليم وقصص الكتاب عن (أورشليم الجديدة) معروفة على النحو الأفضل من سفري الأخبار وعزرا. لهما شكل مختلف ومتقارب في قصة سفر نحميا عن إعادة بناء أورشليم. هذه القصص كلها تقتضي وجود إسرءيل تتوب عن ذنوبها في منفاها في بابل. إنها تقتضي وجود مدينة خالية عند عودة المنفيين. هكذا ينتهي سفر الأخبار ويبدأ سفر عزرا بتعليمات قورش لأجل أورشليم الجديدة، ويضعنا سفر نحميا (1-4) مع أورشليم خالية من البشر. ولكن يمكن لهذا الدور ذاته لأورشليم كأرض يباب أن يُلعب في مراثي سفر إرميا من قبل أورشليم بوصفها برية (قفرًا) روحية. تصبح أورشليم مدينة ممتلئة-مثل سدوم وعمورة، بأناس أشرار: الذين لا يعرفون الرب. إنهم أيضًا في منفى، ينتظرون التوبة التي هي وحدها تؤدي إلى التحول إلى (إسرءيل الجديدة) و(أورشليم الجديدة).

تكمن الصعوبة التاريخية بالتحديد في أننا لا نستطيع الخروج من هذا السياق اللاهوتي الذي يروي فيه الكتاب قصته. لا يمكننا التكلم على التراث بوصفه تاريخيًا بالمرة. فالكتاب غير مهتم بإخبارنا أي شيء حول الماضي. إنه يستخدم التراثات القديمة حول الماضي كأمثولات. فالمشاكل التاريخية حول سقوط أورشليم ليست كتلك القصص حول داود وسليمان، أو حول موسى ويشوع، أو حول الآباء، حيث نجد أنفسنا ضمن عالم تخيلي تمامًا. إننا بالأحرى، في حكايات الملوك هذه، نتحدث حول ممالك حقيقية وملوك حقيقيين. ونتحدث أيضًا عن حرب حقيقية، إن لم يكن دومًا حول معارك حقيقية. ومع أن السرد غير تاريخي إلى أقصى حد باهتماماته وغاياته، فليس لدينا طريقة لتمييز ما هو سياسي من الرواية ذاتها. في حين أن التاريخ الموثق يحتاج إلى إثبات وسند من مصادر يعول عليها، من نقوش ومن سجلات، فإننا في هذه الحالة سنرى أن هذه المصادر يصعب جدًا الحصول عليها.

في الكتابة حول التطورات التاريخية لفلسطين ما بين عامي (1250-586 ق م) كان لابد من نبذ كل الأجوبة التراثية المعطاة لأصول ونشوء (إسرءيل). إن آباء سفر التكوين لم يكونوا تاريخيين. فالجزم بأن (إسرءيل) كان قبل ذلك شعبًا

قبل دخول فلسطين، سواءً في هذه القصص أم في قصص يشوع، ليس له أساس تاريخي. فلا وجود لحملة عسكرية ضخمة من (الإسرءيليين) البدو الغزاة، غزت فلسطين أبدًا. لم يكن أي سكان (كنعانيين) متميزين إثنيًا أزاحهم (الإسرءيليون). لم يوجد عهد القضاة في التاريخ. لم يكن ثمة أي إمبراطورية حكمت (ملكية متحدة) من أورشليم. لم توجد أبدًا أي أمة (إسرءيلية) متجانسة إثنيًا على الإطلاق. لم يوجد أي رباط سياسي أو اثني أو تاريخي بين الدولة التي كانت تدعى إسرءيل أو (بيت عُمري) وبلدة أورشليم ودولة يهوذا. في التاريخ، لم تشترك لا أورشليم ولا يهوذا بهوية واحدة مع إسرءيل قبل حكم الحسمونيين في العهد الهيليني.

باختصار، إن إسرءيل التاريخية الوحيدة، التي يمكن الحديث عنها، هي شعب دولة المرتفعات الصغيرة التي فقدت حكمها الذاتي السياسي في الربع الأخير من القرن الثامن، والتي تجاهلها المؤرخون ودارسو الكتاب على حد سواء بشكل مستمر. هذه هي إسرءيل التي يعتبر سكانها أنفسهم بني إسرءيل، التي تعود إلى ضوء التاريخ باعتبارها [شعب] مزارعي المرتفعات ذاته، كما كانوا لآلاف السنوات. وهم الذين يشار إليهم في قصص سفر عزرا(4) بوصفهم أعداء بنيامين ويهوذا. وإثمهم هو: أنهم يرغبون في المساعدة في بناء هيكل ل(إله إسرءيل) في أورشليم. في القصة ينبذهم يهود عزرا، ويمنحهم المؤرخون هِوية (سامريين) الطائفية. إسرءيل هذه ليست هي التي اهتم بها الباحثون الكتابيون الذين يكتبون (تواريخ إسرءيل). وهي ليست إسرءيل التي نجدها في حكاياتنا الكتابية. إنها إسرءيل التاريخية.

3) السبي والعودة

إذا كانت تلك هي إسرءيلنا التاريخية، فأين يتعين علينا إذًا أن نبحث عن أصول (إسرءيل) الكتابية، إسرءيل التي تقع في مركز التراث الكتابي؟ كيف لنا أن نصف أصول الشعب المتميز بشكل مفترض الذي يقف وراء هذا الكتاب؟ للإجابة عن هذه الأسئلة، يلزمنا الانكباب على دراسة الآثار الطويلة الأمد لسياسات إعادة الاستيطان الإمبراطورية التي تم إدخالها بشكل منظم

للغاية من قبل الآشوريين. هذه السياسات بدأت في وقت مبكر يعود إلى العهد الآشوري واستمرت تحت الإمبراطوريتين البابلية والفارسية، فكان لها تأثير معقّد جدًا على نشوء الهويات الأثنية والقومية ضمن الإمبراطورية. كما أنها لعبت دورًا حاسمًا في نمو الأفكار حول التوحيد وحول (المسحاء) المنقذين. إن مجازات استعادة إله إسرءيل في أورشليم، وإعادة بناء الهيكل وعودة البقية التائبة من (النفي) كل هذه الصور تجد أصلها في مثل هذه السياسات. كل هذه المفاهيم تلعب دورًا حيويًا في اختلاق (إسرءيل جديدة) 'شعب الرب' الجديد الذي تركز في أورشليم.

كان نجاح السياسة المكلِفة والمعقدة لإعادة توطين السكان يعتمد على قدرة الإدارة الإمبراطورية على تطوير وتحويل ما بدأ أصلاً كاستراتيجية عسكرية للتهدئة الإقليمية من خلال الاقتلاع الاجتماعي. لقد خلق ذلك الإمبراطورية من خلال الإخلاء السكاني، إعادة التوطين وإعادة البناء. كان أَسْر الحكام وأفراد الطبقات العليا وترحيلهم إلى مناطق في قلب الإمبراطورية مفيدًا. فكان عقابًا للمتمردين وتخلصًا من مثيري المتاعب المحتملين. لقد مكّن حكام الأراضي الجديدة من بث الرعب من خلال أخذ الرهائن. وصعَّب ذلك من زعم أي خلف محلي بالشرعية. في الوقت نفسه، وضع إدارة المناطق الجديدة في أيدي أصحاب المصالح المحلية الذين كانوا معتمدين على الإمبراطورية لأجل بقائهم وقبولهم. لقد فعلت إعادة توطين السكان ما هو أكثر بكثير من معالجة تهدئة الأراضي المكتسبة حديثًا. فبإضعاف الحُماة المحليين الأساسيين للبنى الاجتماعية للمنطقة، أعادوا تشكيلها كتابعيات لحماية آشور.

كان برنامج إعادة التوطين السكاني مدعومًا بدعاوة سياسية شاملة. إن غزاة الأراضي الجديدة يصوغون الاستسلام بلغة (التحرير) و(الخلاص) من الحكام المستبدين السابقين. يوصف السبي بأنه (مكافأة) لأجل الجماعات السكانية التي تمردت ضد قادتها (هكذا كان خطاب القائد العسكري في الحكاية الواردة في سفر الملوك الثاني (18–19). فالناس دائمًا «يُعادون إلى أوطانهم». هذه العودات تنطوي على (استعادة) الآلهة 'المفقودة' و'المنسية'. بعد فترات طويلة من النفي كان الغرض الأساسي من هذه السياسات شفافًا على الدوام. فلكي تدير الأراضي

الكبيرة المحتلة أو المستولى عليها حديثًا، كان على الإمبراطورية أن تزيل إمكانية المقاومة المسلحة، وأن تعاقب التمردات عندما تندلع. فكان التكتيك الواضح هو إعدام القادة والقادة المحتملين للعصيانات. ولكن، لما كانت هذه العصيانات أزلية كما الموت، فقد كان هذا حلاً مؤقتًا في أفضل الأحوال. كان الإداريون الإمبراطوريون مدركين تمامًا، على الأقل في معارضتهم للإمبراطورية، أن السكان المحليين، وخصوصًا الأكثر ازدهارًا الذين كانوا خاضعين للضرائب، إنما كانوا يؤيدون قادتهم. اعدمْ ملكًا محليًا ويكون عليك مع ذلك أن تتعامل مع خلفه، الذي يخاف من (رعيته) بقدر ما يخاف الآشوريين أو البابليين أو الفرس. كان أَسْر الحاكم مفيدًا، نظرًا لأنه يتطلب إرادة طوعية للاضطلاع بإدارة الأقاليم التي كانت مصالحها المحلية معادية لمصالح الإمبراطورية.

باستثناء حالات العصيان المنظم والمطول، كانت الإعدامات الجماعية تتنافى مع الفهم الذاتي للحاكم الإمبراطوري. «فهو راعي العدالة وحارسها» لأجل كل رعاياه الإمبراطوريين. كان الترحيل الواسع النطاق مفضلاً إلى حدٍ كبير، لأنه بتدمير البنية التحتية الأصلية إنما كان يؤمن حلاً نهائيًا للتمرد والمعارضة. وكان مفضلاً أيضًا لأن هؤلاء الأفراد والجماعات المقتلعة كان من الممكن تسخيرها لغايات مفيدة. كلاجئين، مقطوعين عن أي مصدر للثروة أو السلطة سوى مهارتهم وقدراتهم الفردية، أصبحوا معتمدين كليًا على الإرادة الطيبة، للإمبراطورية وسخائها. أعيد توطينهم في مدن الإمبراطورية الكبيرة، أو في قرى وبلدات الأراضي الأجنبية. ببقائهم المعتمد على تأييدهم المستقبلي للأهداف الإمبراطورية، كان ولاؤهم للدولة مؤكدًا لكونهم ممتنين لأجل الحرية والمساواة في بيوتهم الجديدة؛ كانوا يخدمون بمثابة قوة مكافئة ومعاكسة لأي معارضة محلية يمكن أن تواجهها الحكومة في مدنها الكبيرة.

كان كسب الدعم والقبول الطوعيين من طرف المرحلين مفضلاً بكثير على أي استخدام مكلف للجيوش لفرض الإذعان بالقوة. فالوضع كان يتطلب تفسيرًا مقنعًا. هنا كانت نصوصنا، منذ وقت مبكر يعود إلى منتصف القرن التاسع، عونًا كبيرًا في فك غموض أهداف واتجاه الدعاوة الإمبراطورية. في هذه النصوص، لا يقدم الترحيل كعقاب، بقدر ما هو فعل يتم القيام به

لصالح الناس. فهو يعزز مصالحهم ويحميها. إنه ينقذهم من حكامهم السابقين الذين قمعوهم واستعبدوهم. تقدم بعض النصوص القديمة الملك الأشوري بوصفه منقذ الشعب، الذي أعادهم وآلهتهم إلى الأوطان التي تم نفيهم منها بعد تحريرهم من العبودية المفروضة عليهم من قبل حكامهم. هنا، كانت الشعوب المقتلعة تُشَجع على التفكير بنفسها بلغة الاسترجاع بدلاً من الترحيل التأديبي: عندما أُنقذوا من النفي بإرادة الملك، أصبحوا عائدين إلى أوطانهم، أعيد لمُّ شملهم مع آلهتهم المفقودة والمنسية.

في حين أن القارئ المحنّك يمكن أن يفكر بمثل هذه الدعاوة على أنها أكاذيب شفافة، فقد كانت تلك الدعاوة تجد من يتبعها بالفعل. كان المهجرون يتسلمون أرضًا وازدهارًا مجددًا من الآشوريين عند الاستيطان، فكانوا يمنحون الدعم والحماية ضد السكان الأصليين، الذين كانوا ينظرون إليهم بشكل طبيعي كدخلاء ومغتصبين. لقد وظف كل من البابليين والفرس، بوصفهم خلفاء أكثر مما هم خالقون للإمبراطورية، مثل هذه الدعاوة بين الشعوب الرعايا. كان بإمكانهم، باحتمال قبول أكبر بكثير، أن يزعموا القيام بدور المحررين. كان الهدف النهائي هو إزالة كل الفروقات الإقليمية والقومية وخلق مواطنية إمبراطورية موالية للحكومة، خاضعة ومعتمدة عليها. كانت الدعاوة تبتعد عن لغة التهديد والترهيب، لصالح السعي لكسب الدعم والولاء. وإذا كان بالإمكان كسب هذا الصراع من أجل كسب عقول الناس وقلوبهم، فسيكون من الممكن إعادة بناء البنى التحتية لتعزيز ودعم الازدهار الجديد.

ثمة مثالان يوضحان هذه السياسات. لقد قرر الملك البابلي نبونيد أن يعيد بناء مدينة حران الآشورية القديمة وأن يقيم هناك هيكلاً للإله (سين) بوصفه دين دولة، إمبراطوري. فجلب شعوبًا مختلفة كثيرة من بابل وسورية ومصر، وأعاد بناء حران، وتكلم على مشروعه بوصفه استعادة وطن إلى مواطنين أعيدوا من النفي. لقد جدد تراثاتهم المنسية وأعاد كل آلهتهم القدماء إلى بيوتهم. والآله سين، الآله الجديد للسكان الجدد، يُعلن الآله القديم الحقيقي والأصلي للمدينة. هذه الخطوة الأخيرة تم تسهيلها بمماهاة هذا الرب التقليدي للمنطقة مع (إله السماوات). كان الإمبراطور يُقدَّم بوصفه مسترجع الآلهة

والجماعات السكانية الأصلية. على نحو مشابه، واصل الخلف الفارسي لنبونيد هذه السياسات. لقد صور الملك البابلي الأسبق بوصفه مدمر السلامة الدينية، والمسؤول عن دمار العبادة الصحيحة والتقوى في كل مكان. كرد فعل على هذا الشر، يقدَّم قورش نفسه، على أنه اختير شخصيًا من قبل الآلهة لكي يستعيد الهياكل والدين الحق، بوصفه محسنًا أعاد الشعوب المشتتة إلى أوطانها. هذا النقل للآلهة والشعوب تحت قناع الاستعادة قُدم بوصفه الوظيفة الأولية للإمبراطورية. لقد تكررت السياسة في نصوص السبي في ظل أخلاف قورش، كسركسس، وداريوس الثاني وأرتكسركسس [أرتحششتا]. بدأت سياسات الترحيل المنظم في وقت مبكر يعود إلى القرن التاسع في ظل الآشوريين. وقد واصلها البابليون والفرس.

كما هو متوقع، تم التعبير عن هذه الحقائق السياسية المتغيرة في المفاهيم الدينية للشعوب الخاضعة المتأثرة بها. تلك الدعاوة السياسية، عندما كانت ناجحة، كانت تنعكس أيضًا بتغيرات في رؤى العالم الدينية، التي أصبحت شمولية ومتجانسة على نحو متزايد. دمجت هذه الأفكار بالممارسة الإمبراطورية لابتكار آلهة سلفيين لخلق روابط دينية بين المجتمعات، حول الأرباب المركزة إقليميًا. إن الممارسة التهجيرية "لاستعادة" الآلهة الميتين منذ أمد طويل إلى أراضيهم الشرعية كانت ملائمة بسهولة للفكرة الإمبراطورية (القائلة) بأن الأرباب الإقليميين المتميزين هم تمظهرات لواقع متعالٍ واحد. هذه الأفكار هيمنت على اللغة والمجاز الدينيين.

لم يتم التخلي عن المفاهيم والممارسات الدينية؛ فتم تعديلها وإعادة تفسيرها. على مدى قرون برهنت هذه الممارسات الطويلة الأمد على كونها ناجحة لأنها احتفظت بالنسيج الاجتماعي والديني التقليدي للشعوب التابعة، وفي الوقت نفسه تقدم وسيلة مقبولة لاستيعاب الحقائق السياسية. بالنسبة إلى الشعوب المعاد توطينها، فقد تمت صيانة المعتقدات الدينية المحلية والمتميزة إقليميًا، عن طريق مماهاة الآلهة ذات الوظائف المتشابهة في منطقة واحدة مع آلهة منطقة أخرى. تم التشديد على العناصر المشتركة والتقليل من التميز المحلي. لقد أصبح حدد سورية متماهيًا مع بعل فينيقية، أو مع كموش عمّون، وكان ينظر إلى عشتار بابل بوصفها عشتارت سورية–فلسطين.

لقد ساعدت لغة الدعاوة السياسية على تغيير لغة المجاز الديني وتحديده. فلعبت دورًا حيويًا في نشوء الأفكار التي انعكست في الكتاب كالتوحيد والاستعادة والفهم الذاتي للشعب الذي عانى النفي، واستعادة إله مفقود إلى هيكله، ودور المسيح أو المنقذ الذي يعمل على تنفيذ إرادة إلههم. هذه اللغة كانت جوهرية للإمبراطورية.

تحت حكم الملوك الفرس، تم نقل عدد من الجماعات والعائلات من بلاد ما بين النهرين وأعيد توطينها في فلسطين الجنوبية. فأنشئت مستعمرة جديدة في أورشليم وحولها. ورافق هؤلاء المستوطنون الجدد دعاوة سياسية تقليدية. إن قصص الكتاب حول العودة من النفي تركز في كثير من الأحيان على مرسوم ملكي صادر عن ملك أو آخر من الملوك الفرس. أربع مرات تقدم القصص حول مرسوم قورش روايات للمرسوم نفسه. إذ يمكن العثور عليه في سفر إشعيا (44–45) وفي سفر الأخبار الثاني (36) وفي سفر عزرا (1) وأخيرًا في سفر إسدراس الأول (2). تقدم رواية إشعيا في النشيد الذي يمجد قورش بوصفه مسيح يَهْوَه، ويقدم إسدراس (1) مرسوم قورش على شكل بيان عالي 'الدرامية' من قبل الملك الملهَم من قبل يَهْوَه. هذه الصياغة تقدم بوصفها كلمات قورش في سفر عزرا (1: 2–3):

> هذا ما يقول قورش ملك الفرس: أعطاني يهوه، إله السماوات جميع ممالك الأرض وأوصاني أن أبني له بيتًا [هيكلاً] في أورشليم التي بيهوذا. فمن كان منكم من شعبه فليذهب إلى أورشليم التي بيهوذا ويبني بيت يَهْوَه إله بني إسرءيل. وهو الآله الذي في أورشليم.

ينسجم إذًا مضمون هذا المرسوم وغرضه في هذه القصص تمامًا مع ممارسات الترحيل القديمة. إنها مشابهة أيضًا للممارسات التاريخية لقورش والملوك الفرس الآخرين. وقد دفع العدد الكبير من القصص المختلفة للعودة ومحاولة دمج روايات تنفيذ المرسوم، كما يوجد في سفري عزرا ونحميا، عددًا من الباحثين إلى الإيحاء بأنه كان ثمة أربع (عودات) متميزة من بابل: تحت حكم قورش (538 ق م) وداريوس الأول (521–485 ق م) وأرتكسركسس الأول (464–432 ق م) وأرتكسركسس الثاني (404–358 ق م). في حين أن هذا

التفسير للعودات المتعددة هو تفسير ممكن بالتأكيد، فإن الفرضية تخلط القصة والتاريخ دون تمييز. ولا مسوغ لأن نقيد أنفسنا بهذه الفترات المحددة لإعادة التوطين، ولا يوجد مسوغ أيضًا لأن نقيد أنفسنا بالعهد الفارسي. فأورشليم كانت عرضة لممارسات الترحيل السكاني منذ القرن الثامن، ولا يوجد مسوغ للاعتقاد بأن خبراتها كانت مختلفة بشكل جوهري عن خبرات جارتها الشمالية، السامرة. إن قورش والفرس يلعبون دورًا خصوصيًا في إعادات البناء الحكائية للتراث الكتابي اللاحق. إنهم، كمنقذين، قد أعادوا الناس. استعادوا لهم إلههم، تمامًا كما لعب الآشوريون والبابليون دوري التدمير والترحيل. ولكنّ هذين الدورين هما في القصة وليس في التاريخ.

نظرًا لتعدد الأشكال المختلفة والمتميزة من تراثاتنا حول العودة، فإن إعادة بناء تاريخ هذه الفترة غير ممكن. إن كون الدعاوة والمنظورات المبتدعة بشكل تخيلي تهيمن، فوق ذلك، على النصوص، يمنعنا من قبولها بوصفها تقارير عن أحداث تاريخية. بشكل يشبه كثيرًا التراثات المرتبطة بتدمير أورشليم وترحيلات سكانها، فإن قصص العودة مفيدة بسبب ما يمكن أن تلمح إليه أكثر بكثير مما هي بسبب ما تقوله. إنها تنطوي على فهم ذاتي ديني ومفهوم ذاتي قائم على تراث من الدعاوة السياسية التي اختلقت لأجل أغراض مناقضة تمامًا للتاريخ. ما حدث فعلاً لقاطني أورشليم ويهوذا الذين أعيد توطينهم في مكان آخر من الإمبراطورية من قبل الآشوريين ليس معروفًا بشكل محدد. ومصير ضحايا السبي البابلي مجهول بالقدر نفسه. يمكننا أن نقول إن أسماء الشعوب السامية الغربية من فلسطين وسورية الجنوبية تظهر بأعداد كبيرة بوصفهم ساكني المدن الآشورية. إن المستعمرات العسكرية ذات الجنود المنحدرين من فلسطين قد أقيمت في مصر وفي أماكن أخرى في العهد الفارسي. نعرف أن الجاليات (اليهودية) الكبيرة أنشئت في أماكن بعيدة كبابل والإسكندرية وروما في أثناء العهدين الهليني والإغريقي–الروماني. يبدو من المحتمل أن عددًا هامًا من السكان المرحلين والمتحدرين منهم من مختلف المناطق شكل جزءًا من معظم المدن الكبيرة في العصور القديمة. مع ذلك، لم يكن صحيحًا على الدوام أنهم خبروا هذا الترحيل على أنه نفي. إن مجاز

الـنفي الذي نصادفه غالبًا في الكتاب هو جزء من قصص التدمير. ففي العودة أصبحت يهوذا وأورشليم (إسرءيل). في العودة يُمنح (إله إسرءيل) الذي طال تكريسه تاريخيًا في السامرة، بيتًا، هيكلاً، في أورشليم. في العودة صار شعب يهوذا يعتبر نفسه بمثابة (بني) إسرءيل وبمثابة (إسرءيل الجديدة).

إن تاريخ ترحيل الشعوب من بلاد النهرين إلى أورشليم ويهوذا يفلت منا. نجد حكايات صريحة عن بناء أورشليم وبناء هيكل في سفر عزرا ونحميا وإسدراس الأول ويوسفوس: دون اتفاق كثير. ثمة رسالة من جزيرة الفيلة من أواخر القرن الخامس تشير إلى كاهن نبيل من أورشليم وتلمح إلى (وجود) هيكل. مع ذلك، ليس من المعروف أو الواضح أن تاريخ أورشليم وتاريخ يهوذا من القرن السادس إلى القرن الرابع هيمنت عليه إعادة بناء أورشليم، وتأسيس جالية مركزة على الهيكل المكرس للرب يَهْوَه. هذا هو فهم الماضي المعلن عن طريق الكتابات اللاحقة التي تفسر الماضي من منظور نشوء شعب توحده العلاقة بإلهه. هذا الشعب تم تكوينه أولاً في التوبة وتحول النفي. كانوا يعتبرون أنفسهم جزءًا من ذلك الشعب وعرفوا هويتهم باعتبارهم خارجين من النفي. لكن البلاد وأورشليم لم تكن خالية. فالجماعات المنقولة إلى هذه المنطقة من بلاد ما بين النهرين، تبنَّت، كل على حدة ومجتمعة، الثقافة واللغة والديانة الأصلية محليًا. أصبح معظمهم يقبل هذه التراثات بوصفها ماضيهم.

كان التراث يكاد يكون (مونوليثيا)؛ فقد كان ذا أشكال مختلفة عديدة. تراث السامريين الذي كان مختلفًا بشكل خجول، يعيد السكان إلى السامرة. مع أن تراثات أخرى مثل ميثاق دمشق في غنيزة القاهرة ولفائف البحر الميت كانت لها قصص مغايرة تمامًا للعودة تماهى بها الناس، في حين أن آخرين، مع ذلك، لم يكونوا يعرفون شيئًا عن النفي أو العودة.

4) فلسطين في ظل إمبراطورية متغيرة

عندما تبوأ الإسكندر الثالث عرش مقدونيا في عام (336 ق م) بدأ ببناء جيش لمقاومة التهديد الفارسي لبحر إيجه. في المعركتين الكبيرتين، معركة سيرانيكوس (334 ق م) ومعركة إيسوس (333 ق م) في اسية الصغرى، هزم

الجـيوش الفارسـية بقيادة داريوس. وسار، بعد إحكام سيطرته على شبه جزيرة الأناضـول، عـبر سـورية وفلسـطين ووصل إلى مصر في عام (331 ق م). حرك جيشه نحو الشرق عبر بلاد ما بين النهرين ووصل إلى الهند في عام (326 ق م). هناك تمرد جيشه فأوقفه.

كانـت الإمبراطورية الفارسية آنذاك تحت حماية القادة العسكريين الإغريق. وجـريًا عـلى التجربة الآشورية مع اللغة الآرامية، وحد الإسكندر المدن وتجارة الإمبراطورية بإدخال المدارس واللغة الإغريقية إلى المناطق المفتوحة. كان غرضه مـن ذلـك أن يدمـج الإمبراطورية الفارسية وأن يدعم تطور الشكل الإغريقي مـن المـدن. وعـندما اسـتولت جـيوش الإسـكندر عـلى مصـر، بـنى مديـنة الإسـكندرية باعتـبارها المركز الفكري والسياسي لأقاليمه المتوسطية الشرقية. باتـباع سياسـات الترحيل الإمبراطورية، نقل قسمًا من سكان السامرة ليشكل الـنواة لمـا أصـبح فـيما بعد مركزًا (يهوديًا) هامًا للتعلم. ولكي يؤمن عاصمته الإقليمية ضد العصيان أعاد توطين المقدونيين في السامرة.

في الـتواريخ التقلـيدية حـول العهـد الـذي يلـي غـزو الإسـكندر الأكبر الإمـبراطورية يعـتاد المرء على رؤية اليهودية توصف كديانة ناضجة، قبل ذلك الحـين، قائمـة عـلى تـراث مـن التوحـيد عمـره قـرون يعود إلى زمن إسرءيل القديمة. إن الشكل الفريد بصورة مفترضة للتوحيد المصري الحصري يوضع في مواجهـة مـع هيلينـية تعدديـة الآلهـة مؤكدة للذات. هذه اليهودية أيضًا تُصور نموذجيًا بوصفها مركزية إثنية، وإقليمية ورجعية. إذ ينظر إليها كمجتمع يتمركز حـول طائفـة قاومـت بشـكل تعصـبي الـنزعة الشمولية والنـزعة الإنسانية للإغريق بدافع من رُهاب الأجانب الضيق.

ثمـة حاجـة للاعـتراف بأن كثيرًا من هذه الروايات الحديثة لليهودية المبكرة تعكـس اعـتذارًا مسـيحيًا غالـبًا ما يرى يهودية قبل المسيحية كديانة انقطعت عـن مجدهـا السـابق بوصـفها إسـرءيل (العهد القديم) الخلاق دينيًا والنبوئي المـتذبذب، وتحولت إلى الداخل نحو شكلانية حرفية. إن الرجعيين «التراثانيين» والـيهود في الشرق الأدنى القديم قد قوبلوا بديانة ثورية (جديدة) للمسيحية، تعتـنقها شمولـية و"إنسـانوية" أوروبـة. في النسـخة الملفقـة عـن طـريق هذا

الخطاب الضد-يهودي، فإن اليهودية قد نبذت مسيحها وتحولت إلى نزعة قومية شوفينية، في حين أن المسيحية اعتنقت الهلينية. لقد حولت المسيحية اليهودية نفسها إلى (إسرءيل قديمة) منبوذة من قبل إلهها. مع ذلك، كانت يهودية التاريخ شيئًا آخر غير تلك التي تصورها مثل هذه النزعة المعادية للسامية، المستترة.

عندما اجتاحت جيوش الإسكندر الإمبراطورية الفارسية، ومعها فلسطين ومصر، جلبت معها المدرسين والمدارس، إضافة إلى المعماريين والحرفيين. وعندما تم تحييد بلدان جديدة، فقد تم أيضًا تحويلها وتركيزها في بلدات تم اختلاقها على صورة المدينة الإغريقية. وقد استعملت اللغة والفلسفة والفنون الإغريقية لخلق مواطنين مخلصين لحماتهم الإغريق الجدد.

لقد تم إضفاء الطابع الهليني بشكل كامل على الثقافة المدينية لفلسطين. إن اليهود، بدلاً من مقاومة العالم الإغريقي وفلسفته، كانوا من القادة في الحياة الثقافية للإسكندرية وأنطاكية وبابل، إضافة إلى فلسطين. وقد تمت إزالة بعض الحواجز الأكثر إقليمية لفلسطين الكبرى عن طريق الأفكار الجديدة، وفن وثقافة الإمبراطورية. وهذا يصح بشكل خاص على الأقاليم والبلدات التي كانت مرتبطة بالتجارة. ومثلما أن عرب البتراء الرائعة قد خلقوا مدنية إغريقية وحضارة الجروف الصخرية لصحرائي إدوم وسيناء، كذلك فإن اليهودية قد تحولت في حماسها لأجل الإنسانوية الهلينية. لقد انزاح مركز الاهتمامات الدينية عن العبادة والهيكل والممارسات الشكلية للدين الموجه من الدولة، وارتكز بدلاً من ذلك على التعليم وعلى الدراسة الشخصية للأدب والفلسفة والتراث. بغض النظر عن حتمية النزاع الجوهري بين ثقافة عبرانية أصلية ومحلية أو ثقافة (سامية) وثقافة هيلينية شمولية، فإن الثقافة اليهودية التي نشأت كانت شكلاً آسيويًا من الهيلينية، ثقافة تراوح بين بابل وروما ونشأت من رؤى العالم الإمبراطورية للعهدين البابلي والفارسي. نشأت كلٌ من المجموعتين المكتوبتين باللغة العبرانية والإغريقية من الأدب اليهودي. كلتاهما كانتا مبنيتين بشكل منهجي على نسق الشكل الإمبراطوري الكلاسيكي من (الكرونولوجيا) الكونية التي ترتب التراث على شكل

تـاريخ كونـي مـنذ الأزل حـتى الوقت الحاضر. لقد خلق اليهود أيضًا تراثات مدرسـية كانـت مركـزة في نظـامي التعليق والمناقشة والتي كان نسخها ونقلها مؤمـنًا في شـكل مختلف مـن الحـرف الهيلـيني. لقـد حقق ذلك صفة أخلاقية وفلسفية قريبة من التراثات الإغريقية المتمحورة حول هوميروس وأفلاطون.

بعـد وفـاة الإسـكندر، عـادت فلسـطين إلى دورها القديم كجسر بري بين مصـر واسـية، فأصـبحت أرضًـا متـنازعًا عليها بين خلفاء الإسكندر: من جهة بطالمـة مصـر ومركـزهم الإسكندرية، ومن جهة أخرى سلوقيو أنطاكية وبابل. وقـد اسـتطاع الـبطالمة فرض سيطرتهم على فلسطين على مدى معظم القرن الثالـث كمـا وحّـدوا بلـدات ومـدن فلسطين فكريًا وثقافيًا مع مصر. اتجهت أورشـليم بشـكل خـاص نحـو القطـاع السياسـي البطلـيمي، في حـين أقامت سبسطية (= السامرة) تحالفات مع السلوقيين في الشمال.

في القـرن الـثاني، تغـير الوضـع بشكل درامي. فبعد هزيمة البطالمة في عام (198 ق م) اضـطلع السـلوقيون بحكـم فلسـطين. وفي محاولاتهم ضم المقاطعة المحـتلة حديـثًا تحـت الإدارة المركـزية لأنطاكـية، باشر السلوقيون بشكل منظم بـتدمير مـا تـبقى مـن المحـور الفلسـطيني–المصـري. ومن المؤكد أن العلاقات صـارت مُـرّة، واكتسـب السـلوقيون سمعـة قاسـية، مع أنهم كانوا يستحقونها، بسـبب سياسـاتهم في حكـم المـنطقة الجنوبية من فلسطين. ولكن بعد معركة مغنيزيا (190 ق م) حيث هُزم السلوقيون على يد الرومان، ضعفت سيطرتهم عـلى فلسطين بشكل ملحوظ. واستفادت مصر من ذلك وسعت لإعادة توكيد مصالحها في أورشليم.

لقـد تم الـنظر إلى ما بدأ على أنه تمرد، موال للبطالمة في يهوذا، للسيطرة على اختـيار كـبير الكهـنة عـلى أنـه الخـالق لحـركةٍ قومـية مضادة للسلوقية ومضادة للهيلينـية. فالـتمرد المكابي يعود إليه الفضل في تطور هام: الاستقلال السياسي لأورشـليم عـن الإمبراطورية السلوقية. إن سياسة السلوقيين المعادية للمصريين ظاهـريًا وقعـت أولاً في أزمـة عندما ألح الأنطاكي [أنطيوخوس] الرابع على أن تتـبع يهـوذا الهيلينـية في فلسـطين الـنموذج الهيلـيني لأنطاكـية، بـدلاً من نموذج الإسـكندرية. ويقـال إنـه أرسـل حملـة تأديـبية إلى أورشـليم لاعتقال المتعاطفين

الموالين لمصر، وهذا ما أوقع أورشليم في أحضان المكابيين. على مدى عدة سنوات، ظلوا يقودون عصيانًا مواليًا لمصر كان يشجع العبادات الدينية المحلية وشكلاً أقل مركزية من الهيلينية. كان رد فعل الأنطاكي الرابع على مقاومة أورشليم حظر كل الشعائر الدينية التي لا تتفق مع شعائر أنطاكية. وقد اعتُبرت أفعاله قامعة لما يعتبرها المتمردون الشعائر اليهودية وخصوصًا الختان وشعيرة السبت. استمر المكابيون في تشجيع التمرد العنيف المضاد للسلوقيين، المحرَّض قوميًا. وقد جرى تقديم ذلك التمرد في التراث بوصفه مسعى لإنقاذ التقاليد القويمة للدين من الإغريق الأجانب الوثنين والمشركين. كان التمرد على الإمبراطورية السلوقية مشروعًا باعتباره تمردًا وطنيًا. مع كونهم أصلاً محرَّضين بشكل مستقل من قبل المصريين في الإسكندرية، فإن المؤيدين الأكثر أهمية والأكثر وفاء للتمرد المكابي إنما كانوا حلفاء مصر الرومان، الذين كانوا ما يزالون يوسعون مصالحهم باتجاه الشرق لتعزيز سيطرتهم على صناعة الشحن بالسفن المتوسطية بعد هزيمتهم فينيقيي قرطاج. ربما بالمباركة (الجيوبوليتيكية) الأكثر أهمية لروما كان المكابيون قادرين على تحويل زيارة الأنطاكي التأديبية لأورشليم إلى قضية استطاع التراث لاحقًا أن يعرّفها باعتبارها قضية تحرير قومي. لقد تم خلق أول دولة أصلية محلية فوق تلك المنطقة في عام (165 ق م). مع ذلك، فإنها ظلت تفتقر إلى التعريف. لم تكن أمة. فالمكابيون لم يسيطروا على فلسطين، ولا كانوا مستقلين فعلاً عن حماية روما.

وحتى اندلاع الحرب بين الأنطاكي الرابع والمتمردين في عام (167 ق م) فإن الإمبراطورية الهيلينية، والهيلينية عمومًا، لم تكن معادية للتراثات الإقليمية المحلية للتقوى والإيمان الدينيين. بل على العكس من ذلك تمامًا. لقد كان المقدونيون، مثل أسلافهم الفرس في الإمبراطورية، يشاطرون المفاهيم الشمولية للبشرية، والإيمان الأساسي بالحقيقة الروحية المطلقة للإلهي. تلك الرؤية العالمية، بإدراكها ببساطة بوصفها أشكالاً إقليمية ومحلية خصوصية من عقيدة مشتركة، شكلت أرضية لدعم تسامح ملحوظ مع تشكيلة واسعة من الأشكال والتعبيرات الدينية. تلك العقيدة كانت شمولية وإن لم تكن توحيدية تمامًا.

لقد مُنحت المنافسةُ، ذات الأساس السياسي والجغرافي في الجوهر لأجل الهيمنة على فلسطين، أبعادها الدينية والثقافية من قبل الذين كتبوا عنها بعد

ذلك بوقت طويل يمتد إلى قرنين. يوسفوس نفسه كتب بعدما دُمرت أورشليم من قبل الرومان، في وقت كان فيه معنى التراث الديني يخضع لمراجعة قاسية. انكب على تلك المظاهر من التراث والعقيدة التي ترى لب التراث بوصفه فريدًا ومعاديًا للاضطهاد الأجنبي وعززها. هنا، بالتأكيد، وقع الأنطاكي ضحية للدعاوة. فكل ما كان إغريقيًا كان يُماهى بسهولة بما هو مستبِد. لقد منح المكابيون هوية سياسية كانت تعرف بلغة الولاء ليهوه الذي كان الرب المحلي لفلسطين. وقد ثمن ذلك وبدّل فهمنا للتوحيد اليهودي بوصفه عبادة حصرية للرب الواحد الحق الوحيد. ويتم تقديم أورشليم على أنها لا تزعم الهيمنة فحسب، بل الحصرية أيضًا. في هذا السياق من (الطالبانية) الذي ينعكس في تكوين التراثات في أسفار المكابين، اتخذت المجموعات الكبرى من الكتاب العبراني شكلها التعريفي.

الفصل التاسع

مؤرخون يختلقون تاريخًا

1) داود التاريخي ومعضلة الخلود

إن النقاش التاريخي اليوم حول دور وطبيعة القرن العاشر في تاريخ فلسطين هو شكل مختلف قريب من النقاش حول المسألة القديمة التي كان يطرحها مدرسو الفلسفة على طلابهم، عما إذا كان ثمة صوت للأشجار الساقطة في الغابة عندما لا يوجد أحد ليسمعه. إن مشكلتنا الكبرى مع كتابة تاريخ القرن العاشر هي أن التاريخ لا يكتب دون دليل. هذا القرن من تاريخ فلسطين صامت عن أورشليم والملكيات كما صوت يَهْوَه عندما مر أمام النبي إيليا في حوريب. عندما ننظر بوضوح تام إلى اكتمال جهلنا حول هذه المسائل نكون جميعًا أفضل استعدادًا للإعلان عما لدينا من دليل وما نعرفه حول تاريخ فلسطين القديم.

سيحاول هذا الفصل أن يتعامل مع مسألة التاريخية بشكل مباشر. إنه يتصدى لمشكلتين: مشكلة القرن العاشر والمَلَكِيَّة المتحدة من جهة، ومشكلة السبي والعودة من ناحية أخرى. لأجل الأولى نمتلك قليلاً من الأدلة، ولأجل الأخرى نمتلك أكثر مما ينبغي. لقد ناقشنا كلاً من القضيتين في مخططنا الأولي للعهود المحورية المختلفة من تاريخ فلسطين، في هذا الفصل سندرسها

بالسـؤال: إلى أي مـدى يمكننا استعمال القصص الكتابية لمساعدتنا على كتابة تـاريخ لفلسـطين؟ إلى أي حد تتعامل الأساطير الكتابية مع ماض تاريخي؟ هل تعطينا دليلاً يمكننا استعماله في إعادات بنائنا للماضي؟

خلافًا لمشكلة تاريخية بعض التراثات التي ناقشناها للتو فإن مشكلة الملكية المـتحدة والقـرن العاشـر (بما في ذلك عهود حكم شاول وداود وسليمان على فلسطين موحّدة) ليست مرتبطة مباشرة بالمساعي للزعم بأن القصص العجيبة حول هؤلاء الملوك وصعودهم إلى السلطة كانت في الحقيقة تواريخ. هذا الزعم طُرح بشكل متكرر، بالطبع، لكنه لا يحتل موقعًا مركزيًا في مناقشة التاريخية. ولما دام لقـي الجمـال والقوة الأدبيين الطاغيين لهذه القصص اعترافًا بهما. لقد تم افـتراض كونهـا تعكـس الـتاريخ كشـيء ضـروري مع أنه لم يجادل به أبدًا، إذ يعتقد أنه ضروري لتأسيس إسرءيل كأمة، تضم كلاً من دولتي يهوذا وإسرءيل المرتفعات في العصر الحديدي. ويعتقد غالبًا أيضًا أنه متضمن في وجود سلالة داودية حاكمة إضافة إلى كونه متضمنًا في قصص النفي والعودة.

في الحقيقة إن الحجج لصالح تاريخ العهود الأخرى، من عصر الآباء الأولين إلى عهـد القضاة، قد اتخذت في العادة عهد الملكية المتحدة بمثابة الهدف لدورها كـروايات أصـل. مـا كـان يعتبر الأصل لإسرءيل الملكية المتحدة وعاصمتها في أورشـليم هـو مـا كانـت تعتـبره قصص الأصل هذه أنه يمتلك معنى. حتى في الـتواريخ الحديـثة جـدًا لإسـرءيل، أفـادت الملكـية المـتحدة كنوع من الفاصل الـتاريخي ضـمن الـرواية الكتابـية. فما جاء قبلها غالبًا ما يوصف بأنه ما قبل التاريخ والفولكلور. مع ذلك، من شاول فصاعدًا يعتقد أننا على مقربة شديدة من الحقائق التاريخية حيث أنه حتى المؤرخين النقديين اكتفوا تمامًا بتقديم إعادة صياغة لحكاية الكتاب.

مـن المؤكـد أنـنا نـتعامل مع بعض أعظم قصص الكتاب بل حتى العالم، المفعمـة بالحـياة للغايـة إلى درجة أن نقاءها وألقها الشديدين قد فسّرا كعلامة عـلى قربها من الأحداث التي ترويها، وعلى ما كان الباحثون يحبون أن يعتبروه بمـثابة عـبقرية هـذا العصـر الذهبي جدًا في كتابة التاريخ. قبل الآن في القرن التاسـع عشر، كان يعتقد أن كثيرًا من التراث الحكائي للكتاب قد كتب خلال

أربعة عهود مختلفة: القرنين العاشر–التاسع، القرن الثامن، القرن السابع والقرنين السادس–الخامس. إن قصص صعود داود إلى السلطة وحكايات الخلافة قد وضعت بين أقدم هذه التراثات. جريًا على مبادئ الأدلة في القرن التاسع عشر، كانت روايات شهود العيان أو شبه المعاصرين تعتبر أنها تمتلك قيمة كدليل على الأحداث التاريخية أكبر من قيمة المصادر الثانوية أو المشتقة. فغالبًا ما كانت توصف هذه القصص حتى بأنها كتبت داخل بلاط داود نفسه. عندما يكون بالإمكان ادعاء التعاصر (مع الأحداث) المروية، وهو في الواقع ما كان يزعم، غالبًا وتكرارًا، فإن المرء لم يكن بحاجة إلا لأن يراها معقولة ظاهرًا لكي يقبلها كتاريخ.

لم يكن هدف بعض الحجج حتى أن تكون معقولة ظاهرًا. فغالبًا ما اعتبر الباحثون الكتابيون ربط الكتاب بالإيمان الديني يعطي المسوغ لأكثر الفرضيات جوفائية. منذ سنين قليلة فقط، فإن مؤلف بعض أقدم حكايات أسفار موسى الخمسة، كاتب اختلقه القرن التاسع عشر ق م، وهو معروف للباحثين بحرف (ي) [اختصارًا للإسم يَهْوِيّ، ونسبة للإله يَهْوَه]) قد حددت هويته بكونه امرأة من عائلة داود المباشرة. إن جِدة هذا التوكيد كانت كافية لكسب استحسان الكثير من الصحف الشعبية. حتى إن بعض الباحثين قَبِلَ هذه القصة الخيالية بناء على الميزات المحضة للخطابة الجميلة والقوية التي صيغت بها.

في حين أن هذه الحجة لم تكن تمتلك سوى أصالتها لكي تشفع لها، فقد جرى تقديم الحجج الأخرى الفارغة، بالقدر نفسه، على أسس المرجعية العلمية. بهذه الطريقة زعم أن القصص الأسطورية عن الثروة الخرافية لسليمان ليست أسطورية على الإطلاق. بالنسبة إلى البعض على الأقل، أصبحت روايات الكتاب جديرة بالتصديق كتاريخ لأن الحكايات تصف سليمان على شاكلة كروسوس بأسلوب يذكرنا بالطريقة التي كان ملوك الدول الكبيرة مثل مصر وآشور وبابل يحبون أن يصفوا أنفسهم بها. من هذه الروايات عن الثروة العظيمة زَعْمُ أسرحدون المبالغ فيه بأنه قد طلى بالذهب (مثل الجص) جدران قصره. ما من مواربة هنا: نحن محتاجون للمحافظة على

الخيال والمعجزات في القصص. ما نتعامل معه ليس دليلاً على (ممارسات قديمة) على الإطلاق، بل مجرد مثال على موضوع أدبي قديم تسرب إلى الحكايات من هوميروس إلى شهرزاد. إن كون الملك الآشوري يتعين عليه أن يستعمل موضوعًا كهذا الموضوع ليعطي نفسه صفات بطولية يكاد يكون شكلاً جديدًا إلى حد مدهش من الدعاوة السياسية. فقصص الكتاب حول ثروة سليمان العظيمة هي مثل قصص حكمته. إن سليمان، وقد ألّف ثلاثة آلاف من الأمثال، مثل خليفته العربية شهرزاد بقصصها البالغة ألفًا وواحدة، إنما يتفوق على داود: «كانت أناشيده ألفًا وخمسًا» (سفر الملوك الأول 32:4).

ثمة زعم آخر، أقل حماقة بكثير، لصالح التاريخية تقدم به الآثاريون منذ جيل مضى. كانت الحجة الأصلية بسيطة وكان إثباتها مثيرًا. تم ربط وصف سفر الملوك الأول (9: 15) الموجز لبناء سليمان أسوار تحصين بلدات أورشليم، وحاصور ومَجِدُّو وجازر ببوابة وحصن تم التنقيب عنهما في موقع حاصور القديم في الجليل الشرقي. وتم التنقيب عن بوابة شبه معاصرة في مَجِدُّو. هذه البوابة لم يتم بناؤها وفق تصميم معماري مشابه جدًا فحسب، بل إن كتلتها الحجرية الهائلة قد قطعت بالتقنية نفسها تمامًا. في حين أنه لم يتم العثور على أي شيء من هذه الفترة في أورشليم، فإن موقع جازر نُقب عنه البريطانيون في وقت مبكر من القرن (العشرين). تم العثور في موقع على نصف بوابة مشابهة جدًا، ذات قياسات مماثلة. مع ذلك، فإنها لم تلق أي اهتمام لأنها ربطت خطًا ببناء يعود إلى العهد الهيليني. في عام (1966 م) قرر المنقبون في جازر التنقيب عن النصف الثاني المفقود من بوابة جازر. كان مؤلف هذا الكتاب عضوًا صغيرًا في الفريق الآثاري الذي عثر على هذا البناء في جازر في 'حفرية النبع' (1967 م). مع أن الجهد الكبير كان متمركزًا في العثور على هذه البوابة وتحديد هويتها بتلك (الآثار) الموجودة في مَجِدُّو وحاصور، فقد كان واضحًا للتو قبل أن نخرق الأرض، أنها كانت (بوابة سليمانية) وأنها معاصرة ل(البوابات السليمانية) الأخرى في مَجِدُّو وحاصور. إن شكل ومقاسات البوابة قد أكدت ذلك. تم تعديل المدن و(الكرونولوجيات) (الستراتيغرافية) (التطبُّقية) المرتبطة بها للمواقع الثلاثة الكبرى بشكل سريع ومشؤوم على

قـاعدة مـا كـنا نعتـبره آنـذاك فصولاً من الكتاب (مثبتة تاريخيًا). هذا الإثبات المفـترض لتاريخية فعاليات بناء سليمان لم تؤثر فقط على فهمنا وتأريخنا لتلك المواقـع بـل إنهـا أيضًـا قادت كثيرًا من المؤرخين والآثاريين إلى تأكيد العظمة الثقافية والمادية والسياسية للـ(المَلَكِية المتحدة).

بـدأت هـذه (الفبركة) بالتصدع عندما كشفت فرق التنقيب الإسرائيلية عن بوابات مشابهة أخرى في موقع أشدود اللاإسرءيلي وفي موقع لخيش في المنخفض السـاحلي الجـنوبي. لقد أرجع المنقبون تاريخ هذه البوابات إلى زمن لاحق بمقدار قرن كامل، ونسبوها إلى فترة آثارية مختلفة تمامًا عن بوابات حاصور ومَجِدُّو وجازر. وفي سـنوات قصـار قلـيلة، أصـبحت (البوابات السليمانية المزعومة). مع تراكم المـزيد والمـزيد مـن المعلومـات، بـدأ المؤرخون تخفيض مملكة وإمبراطورية شاوول وداود وسـليمان إلى مرتـبة (مشـيخة قبلـية). في حـين أن قضية تحديد تاريخ هذه الـبوابات وقضـية العمارة (التذكارية) المنسوبة إلى فلسطين القرن العاشر أو بعد ذلك بشكل مرجح أكثر إلى القرن التاسع، تستمر في كونها موضع سجال من قبل الآثاريين الميدانيين، فقد أصبح من الواضح أننا نفتقر إلى أي (كرونولوجيا) صالحة للاستعمال فعلاً لأجل هذه الفترة.

في صيف عام (1993 م) تم العثور على كسرة من رقيم عليه نقش في موقع تل دان (تل القاضي) في فلسطين الشمالية. من بين أشياء أخرى، أشار النص إلى (ملـك إسـرءيل). وكـان أيضًـا يحمـل الأحـرف <ك بيتدود>. وسرعان ما قُرئـت هـذه الأحرف (مَلِك بيت داود) وقد فُسرت بمعنى (مَلِك [من] سلالة داود). وقـد حُدد تاريخ النقش بأوائل القرن التاسع قبل الميلاد. كان يعتقد أنه يـروي قصـة معـركة وصـفت في سفر الملوك الأول (15: 16−20) وهو حدث يعـود تاريخـه إلى عـام (883 ق م). هذا النقش الجديد لم يكن فقط أقدم إشارة معـروفة إلى ملـك إسـرءيل، وإن يكـن غـير مسـمى، بـل زعم أيضًا أنه يقدم الدلـيل القـاطع عـلى أن داود الكـتاب كـان موجـودًا ذات مرة وكان المؤسس للسـلالة الحاكمة ليهوذا في أورشليم. وقد احتفلت المجلات العلمية، إضافة إلى الصحف والمجلات الشعبية، بهذا الاكتشاف بحماس كبير.

مـع ذلـك فقـد كـان ثمـة مشـاكل مـع الاكتشـاف، مع قراءة النص وتاريخه وتفسـيره، لم تحـل حتى الآن. كانت الصعوبات واضحة للكثيرين حالما تم نشر

صورة فوتوغرافية للنص. بعض هذه الصعوبات كان يمثل نموذجًا لمعظم اللقى الجديدة، خصوصًا تلك التي قوبلت بدويّ وحماس كبيرين، فظهرت روايات متضاربة حول كيف وأين تم العثور على النص. في حين بدا تحديد تاريخ السياق الآثاري مبكرًا بشكل يدعو للتفاؤل بالنسبة إلى البعض، رأى آخرون أن هذا الشكل من الكتابة يتعين تحديد تاريخه بزمن لاحق بقرن أو أكثر للتاريخ المفترض أصلاً، ربما حتى إلى أواخر القرن الثامن أو أوائل القرن السابع. إن قراءة <ك> على أنها الحرف الأخير من كلمة (ملك) إنما كان مجرد تخمين بالطبع. لاشيء في النقش ذاته يقضي بأن تربط كلمة أو اسم <بيتدود> مباشرة بأورشليم ويهوذا. فقد كان من الممكن أن تشير إلى مكان أقرب كثيرًا إلى تل دان.

كما في أسماء أماكن كثيرة، فإن القسم الأول من هذا الاسم (بيت) يمكن ترجمته بمعنى 'بَيْتْ' ويعكس اسم الحمية التي تحكم البلدة. كذلك يمكن بشكل عام، خصوصًا عندما يضم إلى اسم أو نعت إله أو إلهة، ترجمته بمعنى (معبد/هيكل). هذا ما نجده بين أسماء أماكن في فلسطين مثل بيت إيل (معبد إيل) وبيت دجن (معبد دجن) في قصة شمشون.

القسم الثاني من الاسم في نقش تل دان هو <دود> هذه هي بالتأكيد الطريقة التي يهجّأ بها اسم البطل الكتابي داود في الكتابة العبرانية القديمة. مع ذلك فإن (داود) غير مألوف جدًا كاسم. إنه يستخدم كاسم شخصي في الكتاب فقط لأجل بطلنا بعينه. إنه يقع بصفته النعت لأجل يَهْوَه (دود/دوده) في نقش آخر واحد على الأقل من نقوش القرن الثامن، هو رقيم ميشع الشهير من عبر الأردن، فـ<دود> ليس اسم إله بل يمكن أن يكون لقبًا إلهيًا ويمكن ترجمته بمعنى (المحبوب) الذي تتردد أصداؤه في كثير من المجازات الكتابية. في رقيم ميشع، يبدو أنه يستخدم كلقب إلهي ليَهْوَه القديم لفلسطين واسم الرب في الكتاب. هذا ما دفع البعض إلى افتراض أن الاسم <بيت دود> في نقش تل دان ربما كان يشير إلى مكان يدعى (معبد دود) الذي أمكن تحديد موقعه في مكان ما قرب تل دان في شمالي فلسطين. فلو كان علينا أن نفهمه بمعنى (سلالة دود) فإن النقش سيقدم الدليل على (بيت داود) الذي

وجـد في زمن النقش. إنه لا يحكي لنا شيئًا، من هذا القبيل، عن شخص داود بوصفه المؤسس لتلك المحمية في فترة أقدم.

مـع ذلـك حـتى هـذا التفسـير يقـرأ الـنص أكثر مما ينبغي في ضوء الأفكار الشـعبية حـول الكـتاب. عـندما ننظر إلى الطريقة التي تستعمل بها فعلاً كلمتا (بيـت داود) في الكـتاب يصـبح فهمهمـا كإشـارة إلى داود تـاريخي صـعبًا جدًا، فـالكـتاب لايسـتعمل المصـطلح (بيـت داود) بالطـريقة الـتي يسـتعمل بهـا الـبريطانيون مصـطلحًا مشـابهًا هو (بيت ستيوارت) أي بالمعنى المحدد ل(سلالة حاكمـة). في الكـتاب يسـتعمل مصـطلحا (بيـت شـاول) و(بيـت داود) غالـبًا للإشارة إلى حماية البطل نفسه فيما لايزال على قيد الحياة (كما في سفر صموئيل الأول 24–26). عـلاوة على ذلك، نجد أيضًا مصطلحات مثل (بيت يوناثان) مع أنـه لا يوجـد لديـنا قصـة لـيوناثان بوصفه رئيسًا لأي دولة. إن اصطلاح (بيت داود) في الكـتاب يحصـر المجاز الحكائي للحماية، إنه يشير إلى كل الذين ينتمون إلى القـائد مـثل مـا كـان يحكـى عـنه في كورسيكا وصقلية حتى الأزمنة الحديثة بوصـفه (العائلـة) وفي إسرءيل القديمة باعتباره بيت (المحمية) تعني حرفيًا (بيت الآبـاء). هـذه اللغة العائلية التخيلية (أخ) (ابن) (أب) (خادم) . . إلخ تستعمل مصـطلحات مستعارة من لغة تعكس الالتزام والثقة الشخصيين. إنها تستعمل للتعـبير عـن مخـتلف أشكال الالتزام والقبول والولاء بهذه الطريقة. على سبيل المـثال يشـار إلى داود في القصـة الكتابـية بوصـفه (ابـن) شاول وبوصفه (أخ) يوناثان، يوصف شاول بأنه (أخو) داود. في قصص الكتاب حول الملكية المتحدة فـإن (بيـت داود) و(بيـت) أي (هـيكل) يَهْـوَه همـا شـديدا الارتباط. فالرئيس الحقـيقي والمؤسـس ل(بيت داود) في الحقيقة هو يَهْوَه. إن بيت داود، أي الأبدي، ليس سلالة شخص يَدعى داود بل بالأحرى هيكل يَهْوَه في أورشليم أي <بيت داود>: (هـيكل المحبوب). إن داود بطل (إيبونيمي). في القصة الأصلية لتأسيس الهـيكل، فـإن دور داود يعـبر عـن الـثقة وعن الآمال والوعود التي علّقها أهالي أورشليم بعد ذلك بوقت كثير على هيكلهم.

وعندما تم نشر المزيد من كسر النقش أو النقوش المتصلة به، أصبح إثبات أن القراءة الأصلية أكثر مراوغة حتى. في حين أنني أصبحت مقتنعًا بأن الكسر المنشورة تعود في الحقيقة ليس إلى نقش واحد بل إلى نقشين مرتبطين مختلفين،

فقـد وجد باحثون آخرون مؤشرات قادتهم إلى المجادلة بأن النقشين هما شيئان مـزيفان. في الوقـت الحـالي فـإن هـذه القضية غير محلولة وتنتظر تقصي إدارة إسرائيل الآثارية.

مـا دمـنا لم نملـك تاريخًـا مستقلاً لفلسطين، فباستثناء القليل النفيس الذي يمكننا أن نبني عليه تاريخًا لإسرءيل لم يبق سوى الجهل. بالنسبة إلى البعض فقد كـان ثمـة دافـع إلى الاعتقاد بأن قصص الملكية المتحدة هي قصص تاريخية. لقد كان الكمال والتماسك التاريخيان لازمين مع كل شيء. لقد وجدت دولتا يهوذا وإسـرءيل بالتأكـيد في فلسطين القديمة، وكانت قصة الكتاب عن شاول وداود وسـليمان تـبدو ضـرورية لأصـلهم. لقـد استخدم هذا النوع من الجدال فيما يـتعلق بالشخصيات الكتابية، ليس فقط حول داود بل حول موسى وحول آدم وحـواء أيضًـا. ويمكن للمرء أن يجادل دائمًا بأنهم لو لم يوجدوا لكان علينا أن نبـتدعهم. إن الحجـة لاتقـوم على المنطق، ذلك أن محميات المرتفعات والديانة المتضمنة في الكتاب والجنس البشري لابد أنه كان لها مؤسسون! بل إنه يستند بالأحـرى عـلى الآمـال الرومانسـية الـتي نملكها عن التاريخ. فكل المؤسسات الكـبيرة تحـتاج إلى أصـول عظيمة ما لم نقدم، بالطبع، المثل القائل بأن البلوطة الكـبيرة تنبـت من الدومة الصغيرة. لو كان ثمة مثال على قصة مقبولة كتاريخ لأنها تلزمنا، فإن قصة داود المعقدة هي التي تقدمه. لو لم يكن ثمة ملكية متحدة، لمـا كـان مـن الممكـن أن توجد إسرءيل تاريخية كما يفهمها الكتاب. إن فكرة تاريخ إسرءيل بحد ذاتها تفترض مسبقًا وجود الملكية المتحدة، ولكن هذا معناه أيضًـا أنـه إذا لم يكـن ثمة ملكية متحدة، فإنه يتعين عندئذ على فهمنا للكتاب المقدس أن يتغير.

ربمـا أمكنـنا أن نراجع بشكل نقدي فهمنا لما كان عليه فعلاً عهد شاول أو مـا إذا كـان داود عظـيمًا كمـا تـبرزه القصـص؟ يمكنـنا أن نسـأل مـا إذا كـنا سـنعتبرهما شـيخي قبـيلة بدلاً من اعتبارهما ملكين؟ ربما كان من الممكن أن نتسـاءل عمـا إذا كـان سـليمان قـد بـنى هـيكله فعلاً في أورشليم؟ فربما أعاد تشـكيله فقـط أو أنـه ارتـبط بـه بشـكل آخر. ربما ليست أورشليم بل مدينة أخـرى هـي الـتي كـان هيكلها هامًا في التاريخ. لقد بذل كثيرون جهودًا لتغيير

قصصنا لإغرائنا أكثر بتصديقها كلها. فالشك بأن الكتاب يتحدث حول التاريخ، هو مساءلة لمشروع الآثاريات الكتابية برمته.

إن السؤال المطروح اليوم هو ما إذا كان الكتاب بقصصه يتحدث حول الماضي بالمرة، والكتاب لا يبالغ في مآثر داود. إن القضية ليست أن سليمان لم يكن أبدًا غنيًا كما تظهره القصص. إننا لانتعامل مع قضايا الشكيّة. في الحقيقة تمتلك الشكيّة مكانة ضئيلة في المناقشة وغالبًا ما تكون مضللة. النقطة التي يتعين فهمها هي أن قصص الكتاب حول شاول و داود وسليمان ليست حول التاريخ بالمرة، وأن التعامل معها كما لو كانت تاريخًا يعني سوء فهمها.

إذا كان على المرء أن يكتب تاريخًا لفلسطين القديمة لأجل الفترة التي يجب الباحثون الكتابيون أن يضعوا فيها شاول وداود وسليمان، فسوف يقدم صورة مختلفة تمامًا عن تلك التي يقدمها الكتاب. وهذا ليس لأن الكتاب خاطئ، بل لأن الكتاب ليس تاريخًا. إن مقارنة قصص الكتاب عن داود مع فلسطين العصر الحديدي المبكر هي مثل مقارنة قصة غلغامش مع أوروك العصر البرونزي، أو مقارنة آخيل مع ميقينيه القديمة، أو آرثر مع إنكلترا القروسطية المبكرة. فالمرء لا يفتقر فحسب إلى الدليل لأجل فهم هذه القصص بوصفها روايات دقيقة لماضي الأمة. إن القصص والتاريخ قد تعاملت على الدوام مع أنواع مختلفة تمامًا من العوالم. وهذا يصح على القصص القديمة مثلما يصح على القصص الحديثة. وسواءً كنا نتعامل مع هوميروس أو الكتاب أو الملحمة القروسطية فإن البحث عن عصر بطولي تاريخي لابد أن يخيب. فليس فقط لأن هذا العهد من الرومانس بقي مصوغًا دائمًا في زمن قبل بدء التاريخ بل لأن الخاصتين المميزتين، الموثوقية والملاءمة لثقافة مفترضة (لاحقة) تسمان هذه التراثات بأنها تخييلية. التخيل هو الاختلاق الواضح لحاملي التراث، إنه يأسر قلوب قرائه إضافة إلى عقولهم. انه يهذب العواطف ويخلق عالمه الخاص به وفقًا لقواعده الخاصة.

لقد جادلت، في تاريخ فلسطين الذي قدمناه في هذا الكتاب، بأنه لا يوجد متسع لمملكة متحدة تاريخية أو لملوك كأولئك الذين جرى تقديمهم في القصص الكتابية لشاول وداود وسليمان. إن الحقبة المبكرة التي تؤطر فيها التراثات

حكاياتها هي عالم خيالي من زمن غابر لم يوجد على هذا النحو أبدًا. في العالم الحقيقي (لكرونولوجيتنا) لم يوجد سوى عشرية قليلة من الدساكر والقرى المبعثرة الصغيرة جدًا كانت تعيل مزارعين في كل المرتفعات اليهوذية. كانوا معًا لا يكادون يعدون أكثر من ألفي شخص. فالخشب والرعي والأراضي والبادية كانت كلها إمكانات هامشية. لم يكن من الممكن أن توجد مملكة لأي شاول أو لأي داود ليكون ملكًا عليها، ببساطة لأنه لم يكن ثمة ما يكفي من الناس. دولة يهوذا لم تكن فقط غير موجودة بعد، بل إننا لانملك أي دليل على وجود أي قوة سياسية في أي مكان في فلسطين كانت كبيرة بما يكفي، أو متطورة بما يكفي لأن تكون قادرة على توحيد الاقتصادات والأقاليم العديدة لهذه البلاد. في هذا الوقت كانت فلسطين أقل توحدًا بكثير مما كانت عليه لأكثر من ألف عام. ولا يكاد يمكن الحديث تاريخيًا عن أورشليم القرن العاشر. فلو وجدت إطلاقًا، وسنوات من التنقيب لم تعثر على أي أثر لبلدة من القرن العاشر، لكانت ما تزال تبعد قرونًا عن امتلاك المقدرة على تحدي أي من (العشريات) أو أكثر، من بلدات فلسطين القوية المتمتعة بالحكم الذاتي، إذ سيكون عليها أن تتنافس سياسية واقتصاديًا للسيطرة على غابات المرتفعات ومراعي يهوذا التي كانت تضم بلدات أكبر وأفضل موقعًا بكثير وخاصة لخيش في التلال السفحية الجنوبية. من بين المناطق الريفية التلالية العديدة المعزولة إلى حد كبير، وحدها التلال المركزية التي تقع بين أورشليم ووادي سهل يزرعيل كانت تشكل وحدة متماسكة. في العصر الحديدي المبكر لم تكن هذه المنطقة قادرة إلا على تنظيم بنية سياسيًا هَرَمية (تراتبية) لمحميات المرتفعات الصغيرة. وهذه لم تُظهر تعقيد بنية الدولة الصغيرة التي تسيطر على أفضل جزء من هذه المنطقة لمدة قرنين ونصف على الأقل، بعد الزمن الذي يرجع إليه تاريخ داود القائم على الرغبات بشكل مفترض، أو تتحكم به.

كانت أورشليم بلدة سوق صغيرة هيمنت على وادي أيّالون على مدى معظم العصر البرونزي. وعلاقتها بيهوذا كانت هامشية. في البداية اتخذت شكل مدينة قادرة على أن تعتبر عاصمة دولة، في وقت ما من منتصف القرن السابع، واكتسبت ذلك الوضع. بعد سقوط لخيش، تمكنت من توسيع

مصـالحها المالـية إلى المـرتفعات الجنوبية والهيمنة إمبراطوريًا على معظم يهوذا، عـندما اضـطلعت بـدور دولـة آشـورية قابعة على حافة الإمبراطورية. في هذا الـدور كانـت وظيفتها الأساسية سوقًا لأجل زارعي الزيتون اليهوذيين. كانت تصدر هذا المنتج القيّم إلى مراكز المعالجة الآشورية، وخصوصًا في عقرون على السـاحل الفلسطيني، وكان ذلك من الصعب أن يزود أورشليم بوضع يتصف بـأي شـيء يمكـن وصـفه بالهيمـنة في فلسـطين. شكيم وحاصور الواقعتان في سـهول المـرتفعات ذات الخصوبة غير العادية كانتا وحدهما قادرتين على إقامة مراكـز سيطرة في تلال فلسطين. فالهيمنة كانت تعود بشكل طبيعي إلى بلدات الأغوار والسهول الساحلية: بلدات مثل غزّة، وعسقلان، ويافا، وعكا، ومَجِدُّو، وتعـنك، وبيـت شـان، ودان، وأراد، وبئر السبع وأريحا. أورشليم كانت عاجزة عـن الحفـاظ عـلى دورهـا الموسّع الذي ازداد سكانها فيه إلى حوالي (25000) نسـمة لأكثر من نصف قرن. في أوائل القرن السادس كانت المدينة قد فقدت حكمها الذاتي، فتم ترحيل ملكها وأعاد البابليون هيكلة سكانها.

في حـين أن مـن الصـعب تقديـر درجة تدمير أورشليم وشفائها من تلك الكارثـة، يـبدو أن الإحـياء في العهـد الفارسـي كـان بطيئًا، والازدهار كان، في أفضـل الحالات، متواضعًا. في أثناء العهد الهيليني المبكر تم استقبال المستوطنين من مقدونيا بين مراكز المرتفعات، لكن في السامرة وليس في أورشليم. وكانت هـي الـبلدة المهيمـنة عـلى الـريف التلالي على الأقل حتى الربع الثاني من القـرن الـثاني قـبل المـيلاد عـندما انقلبـت أورشليم إلى المتمردين المقدونيين ودعمت ثورتهم الناجحة ضد الأنطاكي الرابع. خلال هذا القرن التالي وقبل غـزو بومـبي المـنطقة لصالح روما، أصبحت أورشليم قادرة أخيرا على تأسيس نفسها، لأول مرة في التاريخ، بوصفها مركزًا دينيًا وسياسيًا لكل فلسطين تقريبًا. لقـد وجـد كـثيرون كلاً من داود ويوشع معكوسين في مرآة يوحنا هيرانكوس أحـد الملـوك الحسمونيين لهذه الفترة. ومن المؤكد أن ملكنا الفيلسوف سليمان ما هو إلا إسكندر ناطق بالعبرانية.

تعكس قصص العصر الذهبي للملكية المتحدة خيال وطموحات أورشليم المكابـيين. ومـن الصـعب أن تعـود صـورة هـذه المملكة الوحيدة المحكومة من

أورشليم في التاريخ إلى زمن أسبق من هذه الفترة عندما وجدت دراما السلالة الداوديـة الخـالدة وملوكهـا الأربعين جمهورها لتمثل له. لا شك في أن قصص الملكية المتحدة تقدم لنا أسطورة أصل للحالة السيئة المنحوسة لماضي إسرءيل، التي انتهت بالدمار والترحيل على أيدي الآشوريين والبابليين. وثمة أيضا قليل مـن الشـك في أن علاقـة فلسـطين المبكرة بالإمبراطوريات الآشورية والبابلية والفارسـية، إضافة إلى تفاصيل التاريخ الملكي لكل من السامرة وأورشليم، قد قدمـت الإطار لهذه الرواية ذات الدوافع السياسية واللاهوتية لسقوط السامرة وأورشـليم مـن الـنعمة الآلهـية، الـتي نجدهـا في سـفري صموئيل والملوك. إن القصة المسرودة في سفر الملوك الأول قصة قبول سليمان آلهة زوجاته السبعمئة ومحظـياته الثلاثمـئة الأجنبـية هـي الـتي تقـدم تفسـيرًا للسبب في أن آلهة مثل عشتارت وكموش ومولوخ كانت ما تزال معبودة في فلسطين. كما أنها تعطينا أساسًـا لاهوتـيًا واضـحًا لانـتقال حـبكة قصـة سفر الملوك الثاني من العصر الذهبي لمجد داود والحماية الآلهية إلى عهد المنـزلة المنقوصة والمحاكمة لأورشليم.

تحـتفظ القصـة الموازيـة في سـفر الأخبار الثاني (9–10) بترجمة رعوية لحكم سـليمان حتى إلى درجة المجادلة صراحة بأن زوجة سليمان، ابنة الفرعون، لم تدنس الهـيكل (سفر الأخبار الثاني 8: 11). بالأحرى إن إمبراطورية سليمان، الممتدة من مصـر إلى الفرات (بما فيها المركزان التجاريان السوريان الكبيران لحماة وتدمر) لم تكـن فقـط عظـيمة ومجـيدة تمامًـا كإمبراطورية داود، بل إن هذه (المَلَكِية المتحدة) قدمـت الصـورة المثالية (لإسرءيل الحقيقية). وفق سفر الأخبار،كان (السقوط من الـنعمة) في هـذا الشـكل المختلف من سفر الملوك الثاني الصفة المميزة الوحيدة لـلمملكة الشـمالية. بالنسبة إلى مؤلف هذه المجموعة المختلفة من التراث، كانت هـذه الإسـرءيل زائفـة وشـريرة. وأصـبحت يهوذا هي البقية الناجية من العصر الذهـبي لإسـرءيل، كمـا أصـبحت (إسـرءيل الجديـدة) و(كل إسرءيل). توصف المحاكمـة الآلهـية بأنها تقع على الدولة وفقًا لصلاح كل ملك من ملوكها. كذلك، خلافًـا لسـفر الملـوك الـثاني، فإن الشكل المختلف لسفر الأخبار لا ينتهي بدمار أورشليم، ولا بنفي سكان أورشليم. بالأحرى، تنتهي هذه الرواية المختلفة بالتطلع إلى اسـترجاع كـل مـن الهـيكل والشـعب تحت حكم قورش. خلافًا لقصة سفر

الملوك الثاني، سوف يولد هيكل داود وسليمان من جديد في سفر الأخبار. في هذه الخاتمة لسفر الأخبار وفي ارتباطه بسفر عزرا، نرى مجمل القصة بلغة الرب الذي يستعيد المجد الضائع لإسرءيل.

في هذه القصة أيضًا، كما في تصوير سفر الملوك الثاني ليربعام وأحاب كملكين شريرين، يجد المرء المؤشر التاريخي الحقيقي للحكاية: ليس في ماض بعيد غابر، بل في الماضي المباشر للمؤلف، وفي الحاضر. ،وتخلي الشمال عن بيت داود في سفر الأخبار الثاني يعكس رفض السلوقيين خلفاء الإسكندر الحقيقيين، أي: بطالمة مصر. الأنطاكي الرابع في سورية كان هو أحاب التاريخ حيث جلب آلهة زائفين إلى إسرءيل، أي: انتهك ولاء الشعب الحقيقي للرب يَهْوَه. أخيرًا، لدى إعادة تكريس هيكل أورشليم في عام (164 ق م) يعود يَهْوَه إلى (الإقامة) في إسرءيل. هذه هي نقطة التحول المعكوسة في قصة سفر الأخبار، التي يجد فيها الوعد لبيت داود تجددًا له في أفعال خادم يَهْوَه ومسيحه قورش الملك الفارسي القديم ذي الشهرة والأسطورة. وإلى هذا العالم السياسي الكبير للتاريخ والاستقلال في العالم الهيليني للنصف الثاني من القرن الثاني قبل الميلاد توجهت الملاحم القومية لأسفار صموئيل والملوك والأخبار.

إن العلاقة بين الحكايات التراثية، من النوع الذي نعرفه في الكتاب، والتاريخ هي علاقة معقدة جدًا. فالمعقولية، أو القابلية للتصديق، أو أي حجة تحاول أن تبيّن أن حدثًا ما في قصة ما كان ممكنًا، لا تفيد إلا قليلاً في تمييز القصص القديمة من التخييل القديم. ولا يفيد أيضًا استعمال حدوث المعجزات والأفعال الآلهية قراءتنا لما هو تخيلي بشكل جلي. إن أعجوبة الفعل الآلهي هي، مع كل شيء، السبب في أن كثيرًا من هذه الحكايات تكتب وتحفظ. علاوة على ذلك، إلى الحد الذي كان يفهم به التاريخ في الشرق الأدنى القديم، فإن عالم الراوي كان على الدوام يعتبر شيئًا ما خلقه الرب، بما في ذلك الأحداث التاريخية التي أوجدت الحاضر. أخيرًا إن فهم الحدث والزمن في تراثات الكتاب مختلف تمامًا عما نفترضه غالبًا عنهما. فاهتمامات كل من كتّاب التاريخ وجامعي التراثات الغابرة مركزة في زمن وأحداث حاضر المؤلف، ومن الصعب أن يكون خلاف ذلك. كان أولئك الكتّاب يحاولون التعبير عما

يفهمونـه عـن عالمهم وعما كانوا يعتبرونه تراثات من الماضي الذي كان متاحًا لهـم. والأكثر من ذلك، أنه كان من الصعب على مؤلفي كتابنا أن ينقلوا تراثًا وجـد للـتو بوصـفه مـنجزًا. كـانوا يـنقلون التراث ويشكلونه ويختلقونه كما حفظـوه، وقـد فعلـوا ذلـك بالطـريقة وبالأسـلوب اللذيـن كـانوا يألفونهمـا واللذين كان لهما مغزى بالنسبة إليهم.

إن قصص بناء الهيكل من قبل داود أو سليمان أو قورش أو نحميا، على سبيل المـثال (وانعكاس هذه القصص في الفُلك وخيمة تجوالات القفر وفي المذابح [ج. مذبـح] الـتي بناها الآباء) إنما هي حكايات أرست نموذجًا للياقة والملاءمة المحيطتين باسـتعادة خدمـات الهـيكل في عـام (164 ق م). ومثـلما بنى القادة العظام لماضي إسـرءيل بيـتًا أو معـبدًا لأجـل يَهْـوَه لكي يسكن في إسرءيل، كذلك كان مؤلفو الـتراث يرغـبون في اعتـبار إعادة تكريس الهيكل تحت حكم الحسمونيين بوصفه الوسـيلة التي من خلالها كان الرب حاضرًا بالنسبة إليهم. وبالشكل نفسه، كانت أفعـال (التدنـيس والتجذيف) التي قام بها الأنطاكي الرابع تُعتبر الجريمة نفسها: سـواءً اقترفهـا سليمان لأجل زوجاته، أم هارون وجيل القفر، أو يربعام والمزارات المزيفة لبيت إيل ودان، أو اقترفها السامريون اللاحقون والمعاصرون. إن الموضوعة ولـيس الحدث، هي التي كانت أساسية لبناء التراث. فالتراث ليس سلسلة خطية مـن الأحـداث أو الفـترات المترابطة من خلال أنماط السبب والنتيجة، بالطريقة الـتي علمتـنا كتـب النصوص المدرسية أن التاريخ ينبغي أن يكونها. إن التراثات قدمـت بالأحـرى أنماطًـا مـتكررة مـن العلاقـات الـتي تقـدم للقـارئ درسًا. وإن الموضوعات العظيمة لشعب يَهْوَه وكون يَهْوَه إله إسرءيل وفهم الرب بوصفه إله رحمـة ومغفـرة وتذكر أن إسرءيل الحقيقي، الفيلسوف الحقيقي الذي ينشد الفهم الذاتي، والتقي حقًا الذي يرى معنى حياته في دراسة التوراة، ليس أحدًا آخر سوى الـذي يصـغي لـدروس الـتراث، هذه القضايا هي ما يدور حولها الكتاب، وليس حول الماضي.

إن الآلهامـات (رسـائل الوحـي) المتعددة للخماسية، سواءً من قبل عزرا أم موسـى، وسـواءً عـلى جـبل الـرب أم في حوريـب وسيناء، أم في قادش، أم في اكتشـاف البخت في الهيكل، كلها تعكس الطرق الكثيرة التي يكون بها الرب معـنا. إنـنا نملـك الحكايـات والمواضـيع المخـتلفة، المألوفة بما يكفي لدراسات

الحكايـة الشـعبية، لكـنها لاتطاق للإعادة التاريخية للبناء. فلدينا ثلاث قصص لفـتح أورشـليم، إلا أن أفضـلها هـي قصـة الفـتح بقـيادة داود. لديـنا قاتلان عملاقـان، مسـؤولان عـن موت جوليات، بل حتى ما هو أسوأ من ذلك لأجل التاريخانـية لديـنا أكـثر مـن شـاول وداود وسليمان متباينين. مع ذلك فإن هذه التـنويعات تغـني الـتراث أكثر مما تعقده. فأي قصة من قصص الوصايا العشر يمكنـنا أن نسـتبعد مـن دون خسران؟ أي قصة من قصص الطوفان وأي قصة مـن قصـص عـبور البحر؟ أهو عبور إيليا وإليشا، أم عبور يشوع نهر الأردن هوالذي يمكننا الاستغناء عنه؟

إن الكتاب بوصفه تاريخًا فقط هو الذي يمتلك معنى. ومع أن تراثات كثيرة تـبدو متـنافرة أو غـير مقبولة عندما تعتبر هذه الحكايات القديمة بشكل خاطئ تاريخًـا، عـندما تفهم بوصفها قصصًا كما هي، فإنها تردد أصداء بعضها الآخر. إنها تخلق كلاً (ثيميًا).

2) المنافي: المصادر التاريخية

بغـض الطـرف عـن تـراثات أصول إسرءيل، ثمة عهدان قصصيان محددان كـبيران أثّـرا في تصـور الكـتاب لإسرءيل القديمة وشكّلا وصفه للماضي. إن عهد الملكية المتحدة كان عصرًا ذهبيًا عظيمًا شبيهًا في أوجه كثيرة بإنكلترا آرثر القديمـة. كـان مـتمركزًا في شخصـية داود السـلف والمؤسـس الـبطولي و(الإبونـيمي) لبيـت داود في أورشليم. وهذا، بشكل يشبه كثيرًا بيت عمري في السـامرة، كـان الاسـم الـتاريخي لحمـية أورشـليم. إن (بيـت المحـبوب) لم يستحضـر فقـط الهـيكل بوصـفه مركـز قصة إسرءيل القديمة، بل أنه وجد في القصـص حـول داود تمثيلاً تخييليًا لحكم يَهْوَه الأبدي لشعبه من صهيون، جبله المقدس. هذا هو تراث إسرءيل الغابرة، إسرءيل المفقودة.

يـتمحور الـتراث الآخـر على 'النفي والعودة' الذي هو قصة أصل معرفة 'إسـرءيل الجديـدة'. وقصـة الأصـل تلـك أسـطورية بـالقدر نفسه. جريًا على موضـوعات العنقاء الأسطورية فإن النفي يحملنا عبر موت إسرءيل القديمة إلى انبعاث إسرءيل الجديدة. فمن خلال موضوعتي الاحتضار وإعادة الولادة، تتخذ

القصص مادتها في رؤية الكتاب للماضي. إن التواريخ النقدية لهذه الفترة قد أخفقت إلى حد كبير. فالدليل على تاريخ هذه الفترة، التي تبدأ بسقوط أورشليم في عام (586 ق م) يشبه كثيرًا دليلنا على القرن العاشر، لقد سقطت أشجاره التاريخية طي النسيان ولا نعرف عنها سوى القليل.

كانت السياسة الإمبراطورية الشائعة في الشرق الأدنى القديم المتمثلة بنقل السكان قبل كل شيء سياسة تحييد. هذه إستراتيجية عسكرية استخدمتها الجيوش في كل مراحل التاريخ. فالجيوش تبدل وتحول مجتمعات المناطق التي تدخلها. تلك التغيرات نادرًا ما تُبطل، هذا إن أُبطلت إطلاقًا. في حين أن الجنرالات يسحقون المعارضة والمقاومة لجيوشهم المحتلة كشيء متوقع، ثمة تنويعات ملحوظة ليس من الأفضل تفسيرها بالقساوة أو الشفقة البسيطتين لتلك الأنظمة الناشئة. ثمة عناصر أخرى تلعب في الغالب دورًا أكثر أهمية. بعض العوامل التي لعبت دورًا في سياسات القادة العسكريين الآشوريين هي: سلامة جيوشهم ومعنوياتها وانضباطها، وهي التي تخلق الخوف والرعب داخل الأراضي المحتلة، حيثما تلاقي سيطرة الجيش على منطقة ما مقاومة، وتدمر وحدة المجتمع المحلي والقيادة المحلية التي أظهرت بنفسها مقاومة أو تحمل إمكانية المقاومة للسياسة الآشورية، وتقلل من الكراهية للقوات المحتلة بتقديم أفراد الجيش كوسطاء للتغير الإيجابي وتخلق التبعية والولاء للإدارة الإمبراطورية، تنفذ المخططات القصيرة، والطويلة الأمد، لدمج الأراضي المحتلة في الإدارة الإمبراطورية: إعادة بناء النسيج الاجتماعي للأراضي المحتلة حيثما تعرض للدمار، وتوفير حاجات المناطق الأخرى من الإمبراطورية، وخلق الاحتكارات الاقتصادية للحرفيين المهرة في مدن اسية، وأخيرًا الحفاظ على الدعم لأجل الحرب في الداخل بإشباع حاجات المدن إلى اليد العاملة الرخيصة والأرباح. إن ما كان ذا أهمية للحصيلة الناجحة لتلك السياسات المعقدة معًا هو سلوك وموقف الناس الذي كانوا تحت سيطرة الجيش. فالنقل السكاني الكبير المشمول في سياسات التهجير هذه كان جريمة قديمة تعرضت للإدانة والانتقاد قبل وقت طويل من كتابة قصائد سفر عاموس. تلك التهدئة للريف كانت من ممارسات الجيوش منذ مملكة مصر القديمة في العصر البرونزي المبكر على الأقل. فقورش يكاد يكون الإمبريالي الأول الذي عرف

أنـه يمكـن تحقـيق أهدافـه، حـتى بشكل أكثر فعالية، إذا استطاع أن يغير فهم أولئك الذين قام بغزوهم. إذ أمكن خلق الولاءات عبر تلقين المبادئ والأفكار مـن خـلال الدعـاوة. لقـد خلقـت الحجـج لإقـناع الناس بقبول ما كان يطبق علـيهم. فكـان علـيهم أن يرحبوا بذلك كلما كان ذلك ممكنًا. وقد برهن دمج الدعـاوة بالإرهـاب عـلى أنـه ذو فعالـية مـزدوجة. فـإعدام (مستبدي الماضي) و(أعـداء الشـعب) كـان أكـثر جـدوى بشـكل مطلـق مـن إبعـاد قـادة آشور وأعدائهـا. لقـد اختلقـت إجـراءات لتغريب الناس عن حكامهم. كانت تلك الإعادة تفسير للواقع، مجتمعة مع الاعدامات الانتقائية، كتحذيرات ضمنية من عواقـب العصـيان، فعالة بشكل عميق في خلق الولاءات. فالاستخدام المتكرر للاسـتعباد والـتهديد بالـتجويع وفصـل العـائلات قـد أسـكت بشكل فعال الأصوات ذات التفكير المستقل.

كانـت حـرب الحصـار القديمة ملائمة بشكل مباشر لهذا النوع من الحرب النفسـية. فالجـزرة يمكـن تقديمهـا كوعـد بالطعـام والماء، والخطط لأجل لم شمل العـائلات الـتي فصلت، وتوقع الحصول على الأرض والآمال بحياة جديدة، كل هـذه خلقـت مؤمـنين بمـاضٍ جديـد. إن التقديم الذاتي المعتاد للجيش الفاتح بوصـفه جـيش تحريـر، الذيٍ أصبح قادته منقذين شبه كونيين، يكاد أن يكونوا حديثين ، هو أيضًا سمة ثابتة من سمات الدعاوة الإمبراطورية.

لقد رأينا كيف أن الفرعون أحمس خلع على نفسه، في القرن السادس قبل المـيلاد، دور المـنقذ بعدمـا طرد الهكسوس 'المكروهين' من مصر. فقد وصفهم بـأنهم أجانب اضطهدوا الشعب بوقاحة. بعد ذلك بقرون، قدم قائد عسكري آشوري، كان يحتل قرية في لبنان (وهي منطقة لم يزرها سابقًا الجيش الآشوري) نفسـه بوصـفه المحـرر للقـرية، عـندما أباد 'اللص المتوحش' (أي زعيم القرية السابق) الذي استبدَّ بهم طويلاً. هذا القائد العسكري نفسه هجّر كل سكان بلـدة أخرى، وهو يحكي للناس أنه كان يعيدهم إلى (موطنهم الأصلي) 'البلاد الأصـلية' التي اقتلعهم المستبدون بهم منها منذ زمن طويل. لقد أعاد البابليون بـناء مركـز حـران الـتجاري الآشـوري الكـبير سـابقًا في بلاد ما بين النهرين الشـمالية. رأينا أيضا النقش التعليمي الذي يشرح فيه الملك البابلي للشعب أن سـين، الآلـه القديم لحران، قد أمره بإعادة الآله إلى بيته في حران، وأن يعيد

الناس إلى بيوتهم وإلى عبادتهم الحقيقية، التي سمحت الإدارة الآشورية (السابقة) بدمارها. إن الناس المعنيين بفهم أنفسهم بوصفهم "معادين" إنما كانوا في الحقيقة مرحَّلين من شبه الجزيرة العربية وعيلام (أي أفغانستان) ومصر. عندما هُزم البابليون، بدورهم، أضحوا عرضة للدعاوة نفسها على أيدي الفرس، عندما اتهموا بأنهم تخلوا عن "الدين الصحيح" وبالسماح بتدمير الآلهة والمعابد. في الحقيقة، يُقدّم الغضب بين الآلهة الذي أحدثه هذا الإهمال للدين، على أنه السبب في هزيمة البابليين. لقد قدم الإمبراطور الفارسي الجديد، قورش، نفسه بوصفه حامي الدين في كل أنحاء الإمبراطورية. حتى بابل ذاتها توصف بأنها فتحت بواباتها لجيشه ورحبت بوصوله. وليس يَهْوَه رب الكتاب فحسب، بل إن الآلهة الأخرى أيضًا قد ظهرت لقورش لإعطائه الإرشادات بخصوص شعوبها. لقد أمرته، وهو بصفته ملك الملوك الفاتحين الذي يقدم نفسه في الدور المتواضع لخادم الآلهة، بأن يعيد الناس إلى أوطانهم، وأن يعيد بناء البيوت (المعابد) للآلهة، وأن يعيد إنشاء المجتمعات التي خلّفها البابليون في حالة من الخراب. هذه هي لغة الدعاوة، لغة التهجير والتحويل السكاني. فالناس كانوا يقتلعون ويُجبرون مع كل الأمتعة التي يملكونها في العالم على ظهورهم، على قطع آلاف الأميال إلى أرض لم يكونوا فيها أبدًا. تلك هي الظروف التي توصل فيها أولئك الذين "عادوا" من النفي إلى "بيتهم" القديم في أورشليم إلى فهم أنفسهم.

يربط الكتاب والتراثات ذات الصلة إسرءيل ويهوذا بالسياسات الإمبراطورية للنقل السكاني الهائل أكثر من عشرية من المرات المختلفة. تأكد بعض هذه المناقلات أيضا عن طريق السجلات من خارج الكتاب المقدس. حدثت المناقلات الثلاثة الأولى على أيدي الآشوريين. ففي حملته عامي (733-732 ق م) يقوم تغلاتبلصر بترحيل الناس من عدة بلدات في فلسطين الشمالية، بالارتباط بفتحه دمشق. هذه البلدات، بما فيها حاصور، تعتبر في الحكايات الكتابية منتمية إلى إسرءيل، ولكنها أيضًا تضم مناطق في الجليل وجلعاد. وفي عام (722 ق م) احتل الآشوريون بقيادة شلمنصر السامرة. لدى تحويلهم المنطقة إلى مقاطعة، قاموا بنقل الناس من المنطقة إلى أشور: إلى (خلخ) على الخابور، ووادي غوزان وإلى مدن الميديين؟ كما نقلوا شعوبًا إلى

المنطقة، بما في ذلك جماعات سكانية من حماة وبابل (سفر الملوك الثاني 17). يحدث النقل السكاني الثالث تحت حكم الآشوريين في أثناء حكم سنحريب. لا يذكر النص الآشوري سوى ترحيل الشعوب من المنطقة. يقال إن ذلك قد أصاب أورشليم ويهوذا والسهل الساحلي في الحملة التي دمرت بلدة لخيش في عام (701 ق م). ثمة على الأقل نقلان آخران (يشير سفر نحميا إلى ثلاثة) للناس بعيدًا عن المنطقة الواقعة تحت حكم البابليين في عام (597 ق م) ومن ثم ما يوصف غالبًا بأنه التدمير النهائي لأورشليم والترحيل (السبي) بقيادة نبوخذنصر في عام (586 ق م). مع ذلك، يجب أن نلاحظ أن وصف سفر الملوك الثاني لسقوط أورشليم يتضمن ترحيلين متتاليين تم فيهما طرد كل الناس. هذا، مع ذلك، سمح بما يكفي (للناس الصغار والكبار) بالهروب إلى مصر بعد اغتيال الألعوبة الآشورية، جدلياه (سفر الملوك الثاني 25).(8) تحدث أربع ترحيلات أخرى في قصص عزرا ونحميا وتنسب إلى العهد الفارسي، إذ يقال أنها حدثت تحت حكم قورش (538 ق م) وداريوس الأول (521–458 ق م). وأرتاكسيركسس الأول (464–423 ق م) وأرتاكسيركسس الثاني (404–358 ق م). تشير هذه فقط إلى ترحيلات السكان إلى الأرض المحتلة من بلاد ما بين النهرين. والتراثات تشير أيضا إلى ترحيلات السكان في أوائل العهد الهيليني، من مدينة السامرة (سبسطية) على يد الإسكندر إلى مصر، وإلى السامرة من مقدونية. والعمود الافتتاحي من (ميثاق دمشق) الذي عثر عليه في القاهرة وبين لفائف البحر الميت، يشير إلى شخص يشبه عزرا (معلم الاستقامة) الذي أعاد (بقية إسرءيل) بعد حوالي (390) سنة من ترحيلهم على يد نبوخذنصر. لقد أدت التمردات اليهودية لأعوام (67–70 و135 م) ضد الرومان، كلّ بدورها، إلى سياسات مماثلة لترحيل السكان. أخيرًا، التراثات السامرية، المعروفة من نصوص قروسطية لاحقة، تتضمن تراث العودة من النفي إلى السامرة إضافة إلى تراث عودة اليهود إلى أورشليم. تلك التراثات انعكست أيضًا في قصائد حزقيال (36) وسفر إرميا (21).

ومن دون أن نجادل في أن كل واحد من هذه التراثات دقيق تاريخيًا، ومن الواضح أنها ليست كذلك، ثمة دليل وإثبات من سجلات مستقلة، كافيين لاعتبار القصص الكتابية تعكس السياسات الإمبراطورية منذ العهد الآشوري

إلى العهد الروماني. إن التراثات تعكس ما كان عنصرًا رئيسًا للسياسة العسكرية الإمبراطورية لأكثر من ألف عام. لا يوجد تراث واحد وحده كاف للقول بأن أي حدث محدد قد جرى بالتأكيد، مع أن هذه الأحداث، ومعانيها الضمنية لأجل التماسك الاجتماعي والهوية، كانت جزءًا من نسيج مجتمع فلسطين تحت السيطرة الإمبراطورية.

لا تتوافر لدينا أي صلة مثبتة بين أي من الترحيلات المعروفة وأي (عودة) مقابلة لها، ولدينا كثير من المسوغات للافتراض بأن هذه الصلات هي، الأحرى، نتائج للتفسير والفهم. وعلى نحو مماثل، ليس لدينا مسوغ للافتراض بأن الترحيلات من السامرة وأورشليم تكاد تكون شاملة. إن الموضوع الأدبي للترحيل الشامل مغرق في المبالغة، معبر عن شمولية الكارثة. هذا يصح على روايات الترحيلات من السامرة في عام (722 ق م) وفي عشرينيات القرن الثالث قبل الميلاد، ومن أورشليم في عام (586 ق م) ومرة أخرى من أورشليم في عامي (70) و(135) ميلادي. ولدينا أيضًا كثير من المسوغات للاعتقاد بأن مثل هذه المناقلات غالبًا ما كانت متعددة الأطراف، وتنطوي على عدة اتجاهات مختلفة لأجل سكان أي بلدة وترحيل جماعات سكانية من مناطق عدة. في حالة السامرة في عام (722 ق م) لدينا قصة كتابية وسجل آشوري يشيران إلى عدة شعوب متميزة تم نقلها إلى إسرءيل، ويظهر التمثيل الآشوري لسقوط لخيش وسبيها في عام (701 ق م) أن هذه البلدة اليهوذية لم تكن سوى جزء من سياسة إعاده توطين واسعة النطاق. فاستقرار الاقتصادات الإقليمية وحدها كان يتطلب حدًا أدنى من التبادلية. وتوحي المسوحات الأثرية ليهوذا القرن السادس وتقديرات سكان أورشليم في القرن الخامس أن الأخيرة لم تفقد كل سكانها في ترحيلات أوائل القرن السادس. وغالبًا ما كان الاستمرار الاجتماعي الأساسي يوحي به تاريخ الاستيطان وعدم وجود انقطاع أو تغيير كبير في الثقافة المادية. فالثقافة المادية المحلية (الأصلية) استمرت في الهيمنة بعد حدوث مثل هذه الانقطاعات. في الوقت نفسه ثبت وجود التمزق والتحول الجذري في التلال اليهوذية في نهاية القرن الثامن وفي الجليل في بداية العهد الفارسي.

على صعيد الأفراد ومجتمعات البلدات المحلية، فإن نزعة التغيير على مدى قرون من الثقافات الإقليمية المتأصلة محليًا إلى مجتمع إمبراطوري هي نزعة غامرة.

فأولئك الذين تم نقلهم إلى فلسطين ليحلوا محل المهجرين كانوا جزءًا من عملية متكررة من الاندماج مع المنطقة المضيفة. عندما اندمجوا صاروا يتماهون بتلك الجماعة. في بعض الأحيان، كما في السامرة، كان هذا التماهي من خلال اعتبار أنفسهم شعبًا عاش على الدوام في المنطقة. وفي أحيان، كما في الجماعات التي انتقلت بأعداد كبيرة إلى منطقة سامية ليست غربية مثل بابل، أو الذين احتفظوا بدور مقاوم للسكان المحليين، كما في المستعمرات العسكرية للجنود الساميين الغربيين التي أقيمت في مصر، اتخذت الهوية شكل فهمهم لذاتهم على أنهم يعيشون في شتات: بعيدًا عن وطنهم. في بعض الأحيان كما في أورشليم، جاءت الهوية من خلال اعتبار معظم السكان أنفسهم منفيين عادوا إلى وطنهم الأصلي. مع ذلك، ففي أحيان أخرى، تم اختلاق هويات جديدة تمامًا. في كل الأوقات، مع ذلك، بدأ مثل هذا الفهم مع الحاجة إلى إعادة تفسير المرء وضعه من خلال وصف الماضي. من الناحيتين السياسية والأدبية، كان ذلك يتم بشكل مستقل تمامًا عما يمكن أن يكون هذا الماضي فعلاً.

في كل ترحيل وإعادة توطين، كانت إعادة بناء البنى التحتية للمجتمع تنطوي على مشاكل اندماج اللاجئين والمرحّلين في المجتمع القائم قبل ذلك، الذي لا يملك سوى مسوغ ضئيل جدا للترحيب بهم. في حالة السامرة وأورشليم فإن خمسة آثار كبرى طويلة الأمد على الأقل نتجت عن هذه الصعوبات:

1) أصبحت الآرامية، اللغة العالمية الرسمية للإمبراطوريات الآشورية والبابلية والفارسية، لغة قابلة للحياة في فلسطين. ربما كانت اللغة الوحيدة التي أمكن بها للجماعات المختلفة جدا من الناحية اللغوية أن تتواصل مع بعضها البعض ومع الموظفين الإمبراطوريين.
2) كانت عملية توحيد شعب فلسطين، وخصوصا مقاطعة (يهد) الفارسية في الجنوب، من خلال تطوير تراثات أصل مشتركة، ناجحة إلى حد كبير. في نهاية أوائل القرن الثالث أو القرن الثاني، شجع ذلك الناس في المقاطعة، بغض النظر عن أصولهم التاريخية، على قبول التراث السلفي للعودة من بابل كيهود بوصفه تراثهم الخاص بهم. كان ثمة أيضا الكثير من الناس

المختلفين تمامًا في فلسطين ومن فلسطين الذين صاروا يحددون هويتهم على مفهوم ديني وتراثي متميز تمامًا هو أنهم سليلو إسرءيل القديمة. وقد فهم كثيرون هذا في كثير من الأحيان بطريقة طائفية ووجدوا محدد هوية لأنفسهم كإسرءيل (الجديدة) أو (الحقيقية) نابذين الآخرين بوصفهم (قديمين) أو (زائفين).

3) إن بعض النـزاعات بين بعض جماعات العائدين والجماعات الأكثر محلية (بلدية) لم يتم حلها. مما يدعو للسخرية أن تراث أورشليم، الذي انعكس في قصص نحميا وعزرا ويوسفوس، أعاد بعض هذه النـزاعات إلى جذور أجنبية يعزوها هذا التراث إلى مجمل سكان السامرة.

4) قاوم التراث المستقل والمتميز للسامرة الاندماج في محدد الهوية عبر الفلسطيني (اليهودية). ففي حين قبلت أورشليم أسفار موسى الخمسة العائدة للسامرة وتراثات قصصية كثيرة أخرى، حافظت كل جماعة على مركزها العبادي. وعندما أُنشئت التراثات الكتابية المختلفة في أثناء العهدين المكابي والروماني المبكر، تبنت معظم الجماعات الأخرى القابلة للتماهي إقليميًا داخل فلسطين وفي الشتات، شكلاً أو آخر من هذا الكتاب باعتباره تراثها الخاص.

5) أخيرًا، أدت الاختلافات المعقتدية بين الهويات الذاتية للجماعات المختلفة، المعرّفة إقليميًا في بعض الأحيان، إلى مزاعم تنافسية ومتضاربة من قبل جماعات كثيرة في كل من فلسطين والشتات بأنها الوريثة (الشرعية) الوحيدة لإسرءيل.[9] تلك النزاعات أكدت الطبيعة الطائفية لمعظم الجماعات التي كانت تدعي أن هذا التراث هو ملك لها.

خلافًا للتوقعات، لا تصبح قراءة الكتاب كتاريخ أكثر سهولة عندما نقترب من الزمن الذي كتبت فيه النصوص، بل، على العكس من ذلك، أكثر إحباطًا. إن أسفار مثل سفري عزرا ونحميا في الكتاب وسفري المكابين الأول والثاني وسفر إسدراس الأول في الأبوكريفا، وميثاق دمشق في لفائف البحر الميت، وكتاب يوسفوس: حوليات، كانت تتمتع بحرية كبيرة في كتابتها. فقد

روت القصص حول الماضي، كلما كانت لديها حكاية لترويها، مكررة إياها كما لو كانت روايات حقيقية. وقد صيغ كثير منها على أمل نسج حكاية متواصلة. لقد أجابت عن الأسئلة التي كانت متصلة بعالمها الخاص، وكوفئ مؤلفوها جيدًا على ذكائهم وعلى جمال كتاباتهم وقوتها. ولا يعرف سوى القليل الثمين حول الماضي باستثناء هذه القصص، ومعظم الأبحاث التاريخية الحديثة تعيد صياغة قصص هذا المؤلف المختار أو ذاك، عادة لا لسبب آخر سوى اعتقادها بأنها جديرة بالتصديق. أي لأنها قصص جيدة.

هذه الأعمال ليست مختلفة جدًا عن مجموعات النصوص والتراثات (التي تدور) حول الماضي الأكثر بعدًا ظاهريًا. نجد ذلك في أسفار موسى الخمسة وفي التهاليل، وفي الأسفار من يشوع إلى الملوك الثاني وفي سفري الأخبار الأول والثاني وسفر دانيال. إن موضوعة الأصول بوظيفتيها الأساسيتين المتمثلتين بجمع التراث والمناقشة الفلسفية، موجهة نحو تقنيتي التوازن والتكرار أكثر مما هي موجهة إلى النقد والتسويغ التاريخي. فما هو صحيح لاهوتيًا وفلسفيًا يحظى بالأولوية على ما يمكن أن يكون معروفًا حول الماضي. في سفر الملوك الثاني، نجد قصصًا شكلت لب اهتمامه بالماضي. في شكل تقليدي من زعم الحكاية الشعبية الساخر دائمًا بكونها تاريخية، يبتهج سفر الملوك الثاني، المرة تلو الأخرى، في تقديم إحالات هامشية بارعة إلى المحفوظات الملكية (مثل 'أخبار ملوك إسرءيل') لأي شخص قد يكون مهتمًا بما لا يهم سفر الملوك الثاني.

عندما يتابع الكتّاب اللاحقون للتواريخ التراثية، من سفري المكابين الأول والثاني إلى يوسفوس بهذا المزاج الإحالات على 'المصادر'، خصوصًا إلى مصادر لم نعد نملكها، والكثير منها ربما لم يكن موجودًا أبدًا، فيجب أن نتذكر أنه، مهما تكن حقيقة مثل هذه المزاعم، فإننا لا نمتلك حرية الوصول إلى عوالم سفر المكابين الثاني ويوسفوس إلا من المنظورات التي تتيحها لنا. عندما يفتتح الإصحاح الثاني من سفر المكابين الثاني على سبيل المثال (سجلات) و(كتابة) إرميا للحديث حول تعليم ناموس موسى للناس، أو يخفي فلك الميثاق على جبل موسى حتى يجيء وقت عندما «يظهر الرب رحمته ويعيد جمع شعبه» فيمكننا أن نتوصل إلى أحد استنتاجين. فإما أن المؤلف يختلق قصصًا

متخيلة تقوية دعمًا للزعم القائل بان التراث الموسوي مستمر في الحياة بعد النفي، أو أنه ينقلها. في الحالتين كلتيهما لا نعرف أي شيء حول إرميا التاريخي، سوى ما نعرفه حول إرميا القصة والأسطورة. بالشكل ذاته، عندما يخبرنا يوسفوس عن رسالة مكتوبة قبل ذاك بقرون من قبل أريستياس، يروي أصل الترجمة الإغريقية للتراثات اليهودية في الإسكندرية سبعون حكيمًا، علينا ألا نتخيل أننا نعرف أي شيء حول أصول الكتاب الإغريقي. فنحن لا نعلم سوى ما هو متضمن في روايات يوسفوس: حول وجود الكتاب الإغريقي في زمن يوسفوس وعن سعي، سواء يوسفوس أم مصدره، لتقديم سببية تسم هذه الترجمة بأنها موثوقة وملهمة إلهيًا. إن يوسفوس نفسه يهدم الثقة برسالة أريستياس عندما يسرد الأسطورة نفسها في شكل خطاب لأريستياس.

إن مشكلة تشظي أدلتنا، وجهلنا الثابت حول كل مظهر تقريبًا من مظاهر العهدين الفارسي والهيليني، كما جهلنا حول أي من العهود المسماة كتابية، هي مشكلة خطيرة. فعدم وجود المصادر الأساسية مترافقًا بثروة من الخطاب الأدبي واللاهوتي، يجعل فترة الهيكل الثاني هذه غير متاحة تقريبًا للتاريخ. مع ذلك، فإن مصادرنا الثانوية كثيرة ومتنوعة وتعطينا ثروة من القصص. فليست (المسألة) هي أننا لا نعرف شيئًا من الماضي، بل بالأحرى، كوننا نفتقر إلى حكاية مترابطة منطقيًا، سواء من الكتاب أم من أي مؤلِّف معاصر آخر، يمكنها أن تقدم بنيانًا لتاريخنا عن هذه الفترة. إننا متروكون مع ماض متشظ ومشكوك فيه.

3) خرافة النفي

مع مجاز النفي في الكتاب، لم تكن المشكلة هي عدم وجود دليل يبين ما إذا كان وضع تاريخي ما قد وجد في الحقيقة. إن نصوص السبي وحدها والإجراءات السياسية والإمبراطورية الشاملة للنقل السكاني التي جرت على مدى أكثر من ألف سنة، تقدم أكثر من خلفية كافية، يمكن مجاز النفي الأدبي للكتاب أن يجد له صدى لدى جمهوره. يستحضر الكثير من هذه النصوص التصورات العاطفية والفكرية للترحيل (السبي) بوصفه (نفيًا) سياسيًا وشخصيًا. هذا الصدى العاطفي نفسه وجد قبل ذاك متضمنًا في الدعاوة

التاريخية لـلملك الـبابلي نبونيد، أو للملك الفارسي قورش في زعمها إعادة الـناس آلهتهم إلى بيوتهم. هذه العاطفة محصورة بشكل (درامي) في قصة سفر الملـوك الـثاني عـن القـائد العسـكري الآشـوري عـند أسوار أورشليم، وهو يعـرض عـلى الـناس النفي »حيث يمكنهم أن يعيشوا أو لا يموتوا«. لا، المسألة ليسـت مـا إذا كان ثمة نفي تاريخي، ولا في أنه وجد إلى حد أن قصص الكتاب حول النفي قابلة أو ليست قابلة للتصديق. فقد كان ثمة نفي . . غالبًا.

تـبرز المشـاكل التاريخـية مـع مسـألة الاسـتمرار: استمرار الناس، ثقافتهم وتراثهم. عندما نقرأ حكايات الكتاب فهل نتطلع إلى الوسيلة التي خلقت بها ثقافـة مـا وتـراث مـا اسـتمرارًا وتماسـكًا بسـبب وبدافع من انقطاع خبرات الـناس؟ هـل عواطف النفي المثارة في المشاعر الضمنية لأولئك الذين اقتلعوا ورحلوا هي مغايرة أم مشابهة لتلك التصورات الضمنية للناس من جيل آخر، أو حـتى بعدئـذ بقرون؟ الذين سمعوا رسائل عن نبونيد المنقذ وقورش عندما احـتل شلمنصر السامرة، هل كان الناس الذين رحّلهم منها ليسكنوا في خلخ في بـلاد ما بين النهرين الشمالية (عائدين إلى بيوتهم)؟ أم أنهم أيضًا عاشوا في المنفى، ربما لكي يعودوا إلى أورشليم تحت حكم أرتكسركسس؟ أم هل كان الـناس الـذي جلـبهم شلمنصـر إلى السـامرة مـن بلدة حماة السورية يعتبرون أنفسـهم مجبرين على العيش في المنفى، مع أن آخرين قد (عادوا)؟ وكيف كان أهـل السـامرة يـرون أنفسـهم بعدئـذ بثلاثمائة عام؟ ومنفيو يهوذا تحت حكم سـنحريب، هـل عـادوا؟ أم هـل عـاد أحدهـم؟ وأولئك الذين كانوا يعتبرون أنفسـهم أنهـم عـادوا، والذين تمجد تراثاتهم في القصة بعدئذ بخمسمئة عام: هـل كـانوا في الحقـيقة قـد جلـبهم سـنحريب إلى يهوذا ؟ أم نبوخذ نصر إلى أورشـليم، بـدلاً مـن قـورش أو داريوس أو الإسكندر اللاحقين لهما؟ وكيف أمكـن لمؤلفـي سـفر إسـدراس الأول أو سـفر إشعيا الثاني أن يعرفوا؟ إن ما نعـرفه في قصـص الكـتاب عن الترحيل والنفي والعودة ما هو إلا أمثلة على كيف يلعب الأدب بالمجازات التي خلقتها الخبرة لأجلنا. إلى هذا اللعب الأدبي، إلى خـرافة الـنفي، ينـبغي علـينا أن نعـود الآن لـدى السؤال حول نوعية هذا التراث الكتابي المثبت في التاريخ بشكل راسخ لا يقبل الشك إطلاقًا.

نظـرا لأهمـية اللاهـوت المتبقي المحيط بقصص عودة يهوذا من النفي في بـابل كمجـاز للرحمة الآلهية، علينا ألا ننسى أن هذا الشكل المختلف الأقرب لهذا المجاز هو مجاز الدمار الكلي لإسرءيل ويهوذا. لقد شكل هذا المسلسل من الـتراث الـذي بقـي قائمًـا قوة مجاز (العودة) ذاتها. هذا الشكل المختلف، مع ارتـباطاته بموضـوعات 'الحـياة الجديـدة' يـتمحور في مجاز ناقشناه للتو، هو مجاز 'اسـرئيل الجديدة'. إن موضوعة (جذر يسَّى) المعروفة جيدًا في سفر إشعيا هي مجـاز يلعب على صورة الجدعة الميتة للسلالة الداودية التي تقبع بشكل راسخ في صميم المنفى كما موضوعة الاستمرار والعودة البديلة. ما هو أساسي لإحياء هـذه الشجرة هو أمل العهد القديم في ما هو لاهوت الانبعاث. ولا يتم سوى في عالم تاريخي وسم مجازات متباينة كالموت والبقاء بأنها متناقضة: أما في الأدب، فإن موضوعات الانبعاث وإعادة الولادة والعودة هي تنويعات متممة للعنفوان المتماسك للتراث، من الصعب أن تكون متناقضة. إنها مترادفات وظيفية.

المشـكلة ذات الصـلة بالنسبة إلى أولئك المهتمين بتاريخ النفي هي الانعدام الظاهـر للمادة الثابتة في بعض التصورات الأدبية للنفي: في فكرة العهد النفيي وفي مجاز كهذا. ليس لدينا في الحقيقة أي حكاية حول السبي في الكتاب. بل لدينا قصـص بديلـة، كالقصـص المـزدوجة لاستعباد إسرءيل في مصر، تؤدي إلى قصة العـودة في سـفر الخـروج، وقصـة تعـرُّض إسرءيل لاختبار مدته أربعون عامًا في القفـار، الـتي تليها (إعادة) الدخول إلى أرض الجيل الجديد. ولدينا أيضًا قصص السـبي وقصـص العـودة مـن السبي. لكن تاريخ السبي هو تاريخ مكتوب على صـفحات بيضاء. إن عدم وجود حكاية نفيية لدينا يجب على الأقل أن يثير لدينا مسألة ما إذا كانت فترة تاريخية كهذه من الماضي هي في الحقيقة موضوع لتراثات نمـتلكها؟ لمـاذا هـذه الفـترة الوحـيدة الـتي لا تقبل الجدل من تاريخ الكتاب هي الفترة التي لا يبدي الكتاب أي اهتمام في أن يصنع جزءًا من حكايتها؟

يُفتتح سفر نحميا عندما يسمع أحد رجال البلاط الفارسي بكارثة أورشليم: «الأسـوار قـد تهدمـت والبوابات قد أحرقت». تؤدي أخبار فراغ أورشليم إلى صـلاة الـتوبة الـتي يلعـب فيها نحميا دور الممثل (الدرامي) في صلاته ل: «كل الذيـن سـيعودون إلى الـرب مـع الـتوبة ويحفظون وصاياه». يسمع إله السماء صـلواته. عـندما يكرر مناحته للملك أرتكسركسس ويطلب الإذن بإعادة بناء

المدينة، يسمح له بذلك. إن موضوعة الدمار الكلي لأورشليم التي تحولت إلى صحراء بغضب الرب، هي موضوعة هامة جدًا من الناحية اللاهوتية، وتؤدي وظيفة مزدوجة. فمن ناحية أولى، تظهر دمار أورشليم بوصفه نتيجة نفاد صبر يَهْوَه في سلسلة قصص التمرد الإنساني المتكرر دائما الذي بدأ في سفر التكوين. هذا الدمار النهائي الكامل واللاغفور، العقاب، الذي طال التهديد به وتأجيله، الذي صدر الوعد به منذ زمن بعيد يعود إلى الإصحاح (23) من سفر الخروج. في القفر، قد كان يَهْوَه وعد موسى «ها أنا سأرسل أمامكم ملاكًا يحفظكم في الطريق ويجيء بكم إلى المكان الذي أعددته». ذلك الروح الحارس هو بالكاد مخلوق محسن، لكنه يتخذ دور المتجبر: «فانتبهوا له واستمعوا إلى صوته ولا تتمردوا عليه، لأنه لا يصفح عن ذنوبكم، لأنه يعمل باسمي». هكذا فإن هذه النبوءة البعيدة المدى عن تدمير أورشليم يتم استذكارها بلغة الخراب وبصورة أورشليم بوصفها قفرًا. من ناحية أخرى، فإن مجاز القفر نفسه أيضا هو الذي يقود نحميا إلى التوبة بالنيابة عن الناس. تلك التوبة تؤدي إلى تجدد أورشليم وإعادة ولادتها، عندما يتخذ نحميا دور ملاك يَهْوَه الذي يقود الآن 'إسرءيل الجديدة' هذا إلى المكان الذي أعده الرب.

الموضوعات المتواشجة هذه، موضوعات الدمار والقفر والعودة إنما ترد في مجاز أنشودة عودة إشعيا في سفر إشعيا (40: 1-3) الذي يحصر بشكل شهير جدًا معاناة نفي أورشليم في قصيدة عزائه العظيمة:

> عزّوا عزّوا شعبي يقول يهوه إلهكم. طيبوا قلب أورشليم، بشروها بنهاية أيام تأديبها وبالعفو عما ارتكبت من إثم وبأنها وفّت ليهوه ضعفين جزاء خطاياها.صوت صارخ في البرية: هيئوا طريق يَهْوَه مهدوا في البادية دربًا قويمًا لإلهنا.

في سِفرِه، صوت نحميا، الشبيه بصوت إشعيا، هو الذي يصرخ من قفر أورشليم ويذهب لإعداد الطريق. يبني سفر المراثي أيضًا النوع ذاته من اللاهوت من ضياع أورشيلم. فهو يزور ليس بابل، بل أورشليم التي أصابها الفقر (1: 1-2). يفتتح سفر المراثي بموضوعة أورشليم: «كيف جلست وحدها المدينة الملأى بالناس. صارت كأرملة بغتةً وهي العظيمة في الأمم». إن كون النص يتكلم على النفي بوصفه حاضرًا هو واضح في الآية (3): «سُبيت يهوذا من البؤس وشدة

العبودية. سكنت بين الأمم ولا تجد راحة . . ». في الإصحاح الثاني (9) نقرأ عن دمار أورشليم وترحيل زعمائها: «غاصت في الأرض أبوابها. دمر وحطم أقفالها. ملِكها ورؤساؤها في الغربة ولا شريعة هناك. حتى أنبياؤها لا يرون رؤيا من عند يَهْوَه». تتكلم القصائد على المعاناة العظيمة، على الموت واليأس (مراثي 2: 21-22): «انطرح الصبي والشيخ على الأرض في الشوارع، فتياتي وفتياني جميعًا سقطوا بحد السيف. قتلتَ في يوم غضبك، وذبحتَ بغير شفقة. في يوم غضبِكَ من ينجو؟». يتكلم إرميا بالنيابة عن كل أورشليم: «أنا رجل رأى البؤس تحت عصا غضبه. قادني وأدخلني ظلمة لم يكن فيها نور . . أسكنني في الظلمات» (مراثي 3: 1-2: 6). إن صورة أورشليم هي مثل الصحراء: «كم تشبه الصحراء هذه المدينة التي كانت مليئة بالشعب». مع ذلك فإن تلك الأورشليم الخاوية هي أورشليم لاهوتية، وليست أورشليم تاريخية.

يفتتح الإصحاح الخامس بتلخيص خزي أورشليم بصوت شعبها: «تحولت أرضنا إلى الغرباء وبيوتنا إلى الأجانب. صرنا يتامى لا أب لنا، وأمهاتنا أرامل. بالمال نشرب ماءنا. وندفع ثمن حطبنا. بالنير على أعناقنا نُسار». فالصحراء ليست الخلاء، بل هي قفر أخلاقي. المدينة مليئة بالناس . . وبالجريمة:

> يغتصبون النساء في صهيون، والعذارى في مدن هوذا. بأيديهم يشنقون الرؤساء، ولا يحترمون وجوه الشيوخ. أرهقوا الشبان بالطحن، والصبيان رزحوا تحت الخشب. انصرف الشيوخ عن باب المدينة، والشبان عن أغانيهم. انقطع السرور من قلوبنا وانقلب رقصنا مناحة. لذلك اغتمت قلوبنا وأظلمت منا العيون. وها جبل صهيون مقفر والثعالب تتجول فيه (مراثي 5: 11-15، 17-18).

أورشليم القفر هذه، المدينة التي هي في أيدي الأشرار، حيث النساء يغتصبن والأبطال يشنقون، هي أورشليم ذاتها التي يحل عليها ازدراء إرميا: «طوفوا في شوارع أورشليم. انظروا واستخبروا وفتشوا! هل تجدون في سلاحاتها إنسانًا؟ إنسانًا واحدًا يصنع العدل، ويطلب بالحق، فأعفو عنها؟» (إرميا 5:1).

إن المشهد يردد صدى مواجهة إبراهيم مع يَهْوَه في سفر التكوين (18: 24): «ربما كان في المدينة خمسون صِدِّيقًا، أتهلكها كلها ولا تصفح عنها من أجل

الخمسين صدِّيقًا فيها؟» في ختام الجدال، يصرح يَهْوَه أنه من أجل عشرة (15) العدد المطلوب لأجل الصلاة العلنية، لن يدمرها. تُدمَّرُ سدوم، مثل أورشليم.

مثلما تلخص قصة تدمير سدوم وعمورة أورشليم النفي، فإن القفر في مراثي إرميا، كفوضى شريرة عرضة لتدمير يَهْوَه، يسم أورشليم النفي نفسها بوصفها قفرًا للروح المنشدة للتوبة. وهذا يصبح واضحًا جدًا عندما نقرأ قصيدة في سفر هوشع (2) تدور حول إسرءيل أكثر مما تدور حول أورشليم. هذا النشيد المثير للاهتمام، الذي سنعود إليه أدناه، يشترك بالكثير مع الإصحاح الخامس من سفر المراثي. في قصيدة هوشع، تصور إسرءيل بوصفها زوجة النبي، البغي، التي يُطلق على أبنائها اسم (شعبي) و(هي تستحق الشفقة). تفتتح القصيدة بهوشع يلعب دور يَهْوَه يتكلم إلى الأطفال (هوشع 2: 4-5)

> حاكموا أمكم، حاكموها فما هي امرأتي ولا أنا رجلها، لتزيح زناها عن وجهها وفسقها من بين ثدييها. لئلا أفضح عريها وأردها إلى أصلها كما كانت يوم ميلادها، وأجعلها كقفر وأقطع عنها المطر كأرض قاحلة، وأميتها بالعطش.

تقدم القصيدة صورة لتدمير إسرءيل على يد يَهْوَه عقابًا لأجل العودة إلى عبادة بعل. في ختام القصيدة، مع ذلك، تعود موضوعة القفر. فالقفر يكَرِّر الآن قفر سفر الخروج، إنه يصبح مكانًا للاختبار، للتوبة والغفران:كبوابة للأمل والعودة: الوعد بإعادة ولادة إسرءيل (هوشع 2: 14-15):

> لكن ها أنذا أتملقها وأذهب بها إلى البرية وألاطفها. أعطيها كرومها من هناك ووادي عخور بابًا للرجاء وهي تغني هناك كأيام صباها وكيوم صعودها من أرض مصر.

يتم التخلي عن التاريخ والماضي في هذه الأبيات عندما تتحول الأنشودة إلى القضايا الكلية لعلاقة الروح بإلهها. إن موضوعة القفر بوصفه مكان التوبة والتحول إلى يَهْوَه تسمها بشكل يتعذر محوه بشهوانية فرح التقوى والأمل الطوباوي. فمن القفر ينبع الخلق والحياة الجديدة (هوشع 2: 20-24):

> وأقطع لهم عهدًا في ذلك اليوم مع حيوان البرية وطيور السماء ودبابات الأرض وأكسر القوس والسيف وأدوات الحرب من الأرض وأجعلها

> تـنام في أمـان. وأتـزوجك إلى الأبـد. أتزوجك بالصدق والعدل والرأفة والـرحمة. أتـزوجك بكـل أمانـة فـتعرفين أنـي أنا يَهْوَه. وفي ذلك اليوم أسـتجيب، يقـول يَهْـوَه، للسـموات، والسـماوات تسـتجيب للأرض. والأرض تسـتجيب للقمـح والخمر والزيت، وهذه كلها تستجيب ليزر عـيل. وأزرع شـعبي في الأرض وأرحم «لا رحمة» وأقول لِ«لا شعبي» أنت شعبي، وهو يقول لي: أنت إلهي.

إنـه لمـن الغلـط بشكل واضح أن نرى في سفر المراثي تناقضًا مع الرواية التاريخية لمدينة نحميا الخالية. بالأحرى، يُكرر مجاز أورشليم الخالية في سفر نحميا في سـفر المـراثي. توقعاتـنا التاريخـية وحدهـا هـي الـتي تـرى صورة أورشليم بوصفها قفرًا خاليًا ومهجورًا، وأورشليم بوصفها مليئة بالعنف كطرفي نقيض. بالنسبة إلى كل من سفري نحميا والمراثي، كما بالنسبة إلى يزرعيل سفر هوشع، توجـد الصـحراء في إسـرءيل بسبب الخطيئة. هذه هي الكيفية التي يصبح بها جـبل صهيون أرضًا يبابًا. حتى إن ذلك من شأنه أن يوحي بأن الكثير جدًا من فهـم سـفر المراثي لأورشليم يقع في الصميم من مجاز النفي في العهد القديم. فالـنفي هـو أورشليم بوصفها أرضا يبابًا، إنها خواء الروح، أن تكون من دون إلـه. هـذا لـيس تاريخًـا على الإطلاق، بل هو مجاز للتقوانية. إنه يمد جذوره في الفهم الذاتي ليهودية الشتات بوصفها (إسرءيل جديدة).

إن إرمـيا، في مراثـيه لأورشـليم في السـبي، مـثل هوشـع في قصـائده حول إسـرءيل كـبغي، زوجة مع أبنائها اللاشرعيين (من الزنا) يجعل من عودة نحميا بمـثابة نقطة افتراقهما. ففي إسرءيل المبعوثة إلى الحياة من جديد يتخذ العقاب والـتدمير وقفـر المـنفى كـلها معـنى ضـمن الـتراث. إن أورشـليم الجديـدة و(إسـرءيل الجديـدة) في سـفر الأخـبار همـا اللتان يعزّهما الجميع كموضوعة مركـزية. بتجمـيع تـراثات الأصل حول بقية إسرءيل الضائعة فإن سفر نحميا كحكايـة أصـل مـتمركزة، في إعـادة البناء والعودة لا مكان فيه لأجل أورشليم مأهولـة في قصـته أكـثر ممـا تمـتلك قصـائد سفر المراثي المتمحورة كما هي في موضـوعة توبـة أورشـليم، متسـعًا لأجـل إسرءيل ما في بابل. خلافًا لإسرءيل القديمة المفقودة، فإن هذه الأورشليم الجديدة إطاحية (انقلابية). إنها إسرءيل تم

إنقاذها، إنها جيل جديد. لو كان بإمكاننا أن نعتمد الإعراب المتداخل للأفعال 'يعـود' و'يـرجع' و'يـتوب' فـإن أولـئك الذيـن بين الباقين هم وحدهم الذين (رجعـوا) (في 'توبة' سفر المراثي، وفي عزرا/ نحميا 'عادوا'). هم وحدهم الذين ينـتمون. وحدهـم الذيـن بدلهـم يَهْـوَه في القفـر، الذيـن أصـبحوا مرة أخرى (شـعبه) يمكنهم أن يجيبوا مع أبناء هوشع: «أنت إلهي». في هذا المنطق الإطاحي (الانقلابـي) الذي هو شديد القرب إلى صميم فهم الكتاب الطائفي للمؤمن الحقـيقي باعتـباره هـو الذي اختاره الرب، فإن ليلة الروح الظلماء (يعبرَّ عنها كتابـيًا في مجـاز القفر السببي) بوصفها موعدًا للاختبار، واعادة الولادة إنما هي مظهر أساسي وجوهري للفهم الذاتي للتقوى.

لديـنا أشـكال مخـتلفة كـثيرة لأورشـليم سـفر نحميا الجديدة، ولإسرءيل سفر الأخـبار الجديـدة. لديـنا تجديـد عزرا التوراة ومجموعته الخاصة من التنويعات. إن قصـة الإصـحاح التاسـع من سفر الأخبار الأول عن تأسيس داود خدمة الهيكل وقـورش المخلِّـص (المسيحاني) لسفري الأخبار الثاني وعزرا، قورش الذي يبني بيـتًا لأجـل إلـه إسـرءيل في أورشـليم يمحو الماضي ويتخذ منطلقًا جديدًا لأجل المستقبل. لدينا الإسرءيلات الجديدات لسفري المكابيين الأول والثاني. (إسرءيل الجديـدة) لميثاق دمشق في لفائف البحر الميت إضافة إلى جيل ما بعد عام (70 م) مـن (الإسـرءيلات الجديدة): إسرءيل يمنيا[10] وإسرءيل يوسفوس، إسرءيل إنجيل مـرقس وإسرءيل إنجيل أعمال الرسل. كما نجد أيضًا إسرءيلات جديدة متضمنة في كل واحد من إسرءيلاتنا القديمة من سفر التكوين إلى سفر إشعيا والتهاليل: من إسرءيلات سفر المزامير إلى تعليقات لفائف البحر الميت.

في نصـوص مـثل الإصـحاح الثامن من سفر زكريا نقترب أشد الاقتراب مـن لـب الـتراث الـذي أحدث مفهوم إسرءيل وهو يشكل معظم مجموعات العهـد القديم. والسياق هو تعريف هوية سفر زكريا أورشليم بوصفها المدينة الـتي تسـمى (الجـبل المقـدس (زكريا 8: 3) «سأخلص شعبي من أرض المشرق ومن أرض مغرب الشمس وأجيء بهم فيسكنون في وسط أورشليم ويكونون لـي شـعبًا وأكـون لهم إلهًا بالحق والصدق» (زكريا 8: 7–8). هذه رؤية عقدية للعهـد القديـم تشـمل القفـر في كـل مـن سـفري نحميا والخروج. إنها رؤية مدموغة بالأمل بأورشليم سماوية للشتات.

يمتلك دخول إسرءيل في العبودية في مصر وعودتها خارج الصحراء شكلين مختلفين في رؤية موسى للقفر، التي حمل منها يَهْوَه إسرءيل على جناحي نسر، نجدها في سفر التثنية (32: 10) وفي مجاز سفر إرميا لعدمية الصحراء. في الإصحاح (1:4) ينكب إرميا على موضوعة العودة إلى أورشليم مأهولة بإسرءيل التدمير القديمة «إن رجعت يا إسرءيل إليَّ ونزعت أصنامك الرجسة من أمام وجهي وكنت أمينة لي». يخاطب إرميا يهوذا وأورشليم بمجاز الأرض البور مقدمًا نقدًا لاهوتيًا مضمرًا لختان إسرءيل القديمة (3:4) « ((إفلحوا أرضكم غير المفلوحة ولا تزرعوا بين الأشواك. عاهدوا يهوه في قلوبكم. . . ». فالأرض البور والصحراء يمثلان متوازيين مجازيين: كلاهما يتطلبان زارعًا صالحًا. إن ريح الصحراء هي ريح المحاكمة (11:4، 12): «ريح لافحة تهب من روابي البرية على قومي . . فأعلن أنا نفسي حكمي عليكم». الآن يتحول إلى ترجمة أخلاقية للمجاز الذي يفسر الختان الصحيح بوصفه ختان القلب المغسول (14:4): «اغسلي من الشر قلبك . . فتخلصي. » إن الإشارات التأريخية إلى الحرب الوشيكة والدمار اللذين يتطلبان قلوبًا خيّرة بارة تجد تلخيصًا لها عندما يجعل إرميا يَهْوَه يخاطب أورشليم بازدراء أستاذ المدرسة (إرميا 22:4):

> شعبي جاهل لا يعرفني، بنون حمقى لا فهم لهم، وحكماء في عمل الشر، لا يعرفون ما الخير.

مع ذلك ففي الرؤية النبوئية للآيات (23–26) يلفت إرميا الانتباه أخيرا إلى أورشليم النفي بأوصاف كونية:

> نظرت إلى الأرض، فهي خلاء وإلى السماوات فلا نور فيها. نظرت إلى الجبال، فهي ترتجف، وجميع التلال تتزعزع. نظرت فما إنسان، وطيور السماء كلها هربت. ورأيت الجنائن صارت قفرًا، وجميع المدائن أنقاضًا، من وجه يَهْوَه وحِدَّة غضبه.

في هذه الأبيات الرهيبة القوية يصور الشاعر أورشليم النفي، أرض الشعب الجاهل الذي لايعرف الرب، بوصفها أرضًا خالية: كما العالم قبل الخلق، إنها صورة

تشـبه كثيرًا صورة سفر التكوين (1: 1): «في البدء خلق الرب السماوات والأرض وكانـت الأرض خاويـة خالـية وعلى وجه الغمر ظلمة». كذلك أيضا فإن أورشليم الـنفي قـد عـادت في رؤية إرميا لخراب الصحراء قبل أن تعبر نسمة الرب الخلاقة والمانحة للحياة فوق سطح المياه. أورشليم بلا إله. لم يكن فيها نور؛ الجبال لم تعد قائمة بثـبات عـلى أعمدتهـا. لم يكن هناك بشر ولا طيور في الجو. بدلاً من الروح الآلهي للإصـحاح الأول من سفر التكوين التي تتحرك بقوتها الخلاقة يحكم غضب الرب المحمـوم قصـيلة إرمـيا. في مواجهـة أورشليم القفر هذه يفتش الشاعر في الإصحاح الخامس يائسًا في شوارع أورشليم بحثًا عن رجل عادل لكي يغفر الرب للمدينة.

يجد مجاز أصول إسرءيل خارج صحراء النفي مركزه الإبداعي في قصة أصل الخلق ذاتها. تستنبط قصة سفر التكوين من عدمية توهو وبوهو، في سفر إرميا أرض يـباب يجـب عبورها قبل أن يصل المرء إلى عالم جديد خلق بإرادة الرب. هـذا هـو عـالم أورشـليم الجديدة الذي يقف نقيضًا لأورشليم بابل القديمة في الإصحاح الحادي عشر من سفر التكوين: ببرجها الذي بنته أيدي الرجال. هل يصـور مجـاز سـفر إرمـيا خلقًا جديدًا لأورشليمه الجديدة؟ بل هل تصور قصة خلـق سـفر الـتكوين مجـاز إرمـيا للعماء البدئي وتضع غفران يَهْوَه لشعبه في الخلق؟ هل سنبحث في وسط هذه المجازات المتداخلة عن مؤشرنا التاريخي لكي يمكننا أن نعرف ماذا حدث؟ أين يكمن مؤشر قصتنا: في الخلق أم في النفي؟

أفضـل مـا يمكـن أن يقـدم لنا للإجابة عن سؤال كهذا يقع خارج الإشارة الصـريحة لنصوصـنا، خـارج ماضي عالم التراث الذي تلعب فيه كلتا حكايتينا. إنـه العـالم المستتر لنصوصنا ولتراثنا ككل. أفضل جواب لنا كما أعتقد، يمكن التماسـه في الإيقاعـات الواثقـة لـلمقدمة المشـتركة لـلمزمور الأول والمزمور الثاني إلى سفر المزامير الذي سيناقش بتفصيل أكثر في الفصل العاشر.

> هنيـئًا لمـن لا يسـلك في مشورة الأشرار، وفي طريق الخاطئين لا يقف، وفي مجلس المستهزئين لا يجلس. بل في شريعة يهوه مسرته، وبها يلهج نهـارًا وليلاً. فيكون كشجرة مغروسة على مجاري المياه. تعطي ثمرها في أوانـه، وورقهـا لا يذبـل . . (المزمور 1: 1-3)، هنيئًا لجميع المحتمين به (المزمور 2: 12).

ذلـك السـياق في الـتقوى هـو الواقع التاريخي الذي أوجد تراثاتنا الأدبية، ولـيس مـا يمكـن أو مـا لا يمكـن أن يكونـوا قـد عـرفوه حول الخلق أو حول إسـرءيل القديمـة أو أورشليم القديمة. فأسطورة النفي هي أسطورتهم وليست أسـطورتنا، وهـي بالتأكيد ليست ملكًا للتاريخ. الذين يتبعون طريق أو مشورة الأشـرار هـم مـثل الجـيل الضـائع، يُسـلَّمون للصـحراء ولـلموت. هذه هي الموضـوعة الـتي تكـرر في كل مكان من المجازات اللاهوتية للتراث: في قصص الـتذمر، في سـقوط شـاول مـن النعمة، وفي قصص تدمير السامرة وأورشليم وبابل، كلها تمجد النصر الكوني للرب يَهْوَه على الأشرار في (يوم الغضب).

الجزء الثالث

مكانة الكتاب في التاريخ

مقدمة الجزء الثالث

غالـبًا مـا يقـدم الكـتاب نفسـه بوصـفه روايـة للماضي، مع أن اهتماماته ليسـت تاريخـية. إنه بالأحرى يُعنى بطبيعة كمال الرب، وحدانيته: كيف يمكن للإلهـي أن يكون متعاليًا وحاضرًا في العالم؛ كيف يمكن للرب أن يكون واحدًا، ومـع ذلـك يجد أشكالاً كثيرة يُعرف بها. الكتاب ليس مولعًا بالرحمة والعدالة الآلهيتين فقط، إنه أيضًا مربك بفعل تخفي الرب. إنه مهتم بالأسئلة حول الحياة الصـالحة، الحـياة التأملية. إنه معني بمعنى الحياة في وجه القسوة والظلم الجليين للخـبرة. نجـد بعضًـا مـن أجمل الشعر في الكتاب. قد يكون دينيًا، أو غنائيًا أو جنسـيًا. يمكـن أن يكـون أيضًـا بعضًا من أكثره غضبًا، ذلك أن لدينا حكايات ذات أوصـاف بطولـية، إضـافة إلى سـببيات موجـزة وحكايـات شعبية. إنها في بعض الأحيان عويصة بشكل مدوخ ومثيرة للذكريات والعواطف. ثمة قصص حب وقصص مغامرات. بعضها (خلقوي) والقليل منها وجداني. ثمة عنصرية واضـحة وجنسوية في كلٍ من الموضوعة والقصة، إضافة إلى وجود بعض أقدم إدانات العالم لهاتين النـزعتين.

عندما نفصل الكتاب عن التاريخ فإننا لا نتخلص من الكتاب. إنه موجود حيـثما كـان على الدوام: يلعب بين قصصه وأساطيره. فالتاريخ اهتمام حديث نـادرًا مـا يشـارك فـيه الكتاب. إنه يستخدم أنباءً سارة عرضية من التاريخ هنا وهـناك. في أغلـب الأحـيان يشير إلى أماكن، إلى شخصيات عظيمة، وحتى إلى بعـض الأشـياء التي حدثت في الماضي، وفي أحيان قليلة يبدو أنه يفهم شيئًا ما من هذه الأحداث.

لقد أخفقت جهود باحثي الكتاب في القرن المنصرم لاستعماله لأجل بناء تاريخ لإسرائيل إخفاقًا ذريعًا. إن الكثير من أسباب ذلك الإخفاق يكمن في حقل من الدراسات كان اعتذاريًا ولاهوتيًا أكثر مما هو نقدي وتاريخي. فقد كان هؤلاء الباحثون مقيدين داخل الحجج الدائرية للفرضيات الأوربية الغربية حول امتلاك الجذور في العالم الهليني القديم وحول فهم الكتاب بوصفه جزءًا من قصة الأصل الأوروبية عبر المسيحية. هذه الدراسات لم تنج أبدًا من التراثات التي كانت تنظر إليها متفحصة بشكل نقدي. إن طرائقها لأجل تمييز التاريخي إنما كانت سبب خرابها.

على سبيل المثال، يمكن أن يكون تمحيص التاريخية أداة مفيدة جدًا لطرح الأسئلة حول صحة المصادر التاريخية. فلا مؤرخون ولا مراسلون جديرون بهذا الاسم كانوا سيقومون بوظيفتهم من دونه. مع ذلك، فإن هذا الهم، الذي يطرح أسئلة من قبيل: هل قالت ذلك فعلاً؟ أم: هل إن ذلك قد حدث فعلاً؟ سؤال لا يكون مؤثرًا بشكل حاسم إلا عندما يُجاب عنه بالنفي. أي أن مسألة التاريخية هي أداة تستعمل لإلقاء (ظلال) الشك على المصادر، لاختبارها. إنها تحمي المؤرخ من الأخطاء الواضحة بحذف المصادر المحتملة ولكن المضللة، للأدلة. وإمكانية وصولنا إلى الأحداث الفردية أو روايات شهود العيان في العالم القديم للكتاب المقدس تكاد تكون معدومة، ولكن نظرًا لآلاف السنوات من التناقل المشوش وجهلنا الكبير بمعظم الماضي القديم، فإن الأحداث والروايات الوحيدة التي يمكن استبعادها باعتبارها غير معقولة أو مستحيلة هي تلك الأحداث والروايات الإعجازية أو المستحيلة بشكل يمكن إثباته خلافًا لذلك.

لكن رفض روايات أحداث كهذه ببساطة لأنها مستحيلة لا يفيد كثيرًا، مثلما يمكن دومًا أن نتخيل القصة ناقصة دون معجزة. فهل ذلك سيجعل الأقل إعجازية أكثر تاريخية؟ إن روايتين مختلفتين، واحدة بمعجزة والأخرى بلا إعجاز، لا يمكن تمييزهما من حيث قدرتهما على أن تكونا دليلاً لأجل التاريخ. لقد رأينا قبل الآن مثالاً كاملاً على هذا الشكل من الكتاب. يتعين علينا أن نأخذ حالة الإصحاح الثالث عشر من سفر العدد، حيث نجد قصة

موسى يرسل جواسيس إسرءيليين إلى وادي أشكول. لقد عادوا بوصف لأرض تجـري أنهارهـا بالحليب والعسل، فقالوا إن عمالقة يقطنون في الوادي، وشعر الإسرءيليون أنهم مثل الجراد أمام هؤلاء العناقيم. كدليل على صحة تقريرهم عـادوا بعـنقود واحـد مـن العنـب يحـتاج إلى رجلين لحمله. قليلون هم الذين يصـدقون هـذه القصـة بوصـفها تاريخًا؛ ومن سيخالفهم في ذلك؟ يروي سفر التثنـية، الإصـحاحان (2 و9) كـثيرًا من القصة نفسها. ومع ذلك، القصة هذه المـرة أكثر معقولية. هنا العناقيم (العمالقة) أناس أقوياء وطوال القامة إلى حد مـا. مدنهـم، وليس البشر، هي التي تصل أبراجها إلى السماء. هل يشكل هذا الشكل المختلف الأقل إعجازًا أي عون للمؤرخ؟

إن الأحكـام عـلى الأحـداث بأنهـا معقولـة أو ممكنة، أو حتى محتملة، هي أدوات جـيدة جـدًا عـلى الدوام لأجل المؤرخ. فالتاريخ لا يحتاج إلى المعقولات. إنه يحتاج إلى الأدلة. فنادرًا ما يحدث ما ينبغي أن يحدث. مع ذلك، فإن الأحداث الأكـثر بعـدًا عـن المعقولـية هي التي غالبًا ما تحدث! في أحيان أكثر بكثير فإن التخيـيل الجـيد هـو الـذي يحـتاج إلى المعقولـية. فنحن لا نملك أي دليل على معظم ما نظنه تاريخًا في الكتاب.

في أثـناء القـرن والنـيف المنصرمين، كان ما توصلنا إلى معرفته بوصفه (تاريخ إسرائيل) يشبه كثيرًا الشكل المختلف لسفر التثنية، من قصة وادي العمالقة. لقد أعيدت صياغة قصص الكتاب فتم اختصار ما هو غير معقول. والسلسلة الطويلة مـن الأساطير والحكايات جُعلت مترابطة منطقيًا ومتواصلة، حكاية تمتد من أزمنة إبراهيم وموسى، والغزو والقضاة، وتاريخ الممالك الموحدة والمقسمة، إلى النفي في بـابل، ومـن العـودة تحت حكم الفرس وإعادة بناء الهيكل إلى مكابيي الأبوكريفا وأخـيرًا فلسـطين الأناجـيل. لم تـتم فعلاً استشارة تاريخ نقدي، سواءً أكان تاريخ إسـرءيل أم تاريخ فلسطين، ولا الفهم التاريخي للعالم الاجتماعي للماضي كسياق يمكـن فيه فهم الكتاب. بالأحرى أصبح الكتاب هو السياق والمصدر لأجل فهمنا للتاريخ والعالم الاجتماعي لماضي فلسطين.

لقـد وجـه نقـد أكثر من اللازم للمعجزات والأساطير في الكتاب بسبب نفـيها الضـمني للـتاريخي. مـع ذلـك، فإن القصص غير قابلة للتصديق بتلك

الصـفة، مـن دونها. إن استبعاد الأساطير أو المعجزات لا يجعل القصص أكثر قابلـية للفهـم أو مقبولة أكثر اليوم. القارئ الحديث يفهم القصص ووظيفتها بشكل جيد تمامًا. هذه القضايا قد ألهت الباحثين بشكل غالب بسبب عاداتهم في الـنظر إلى قصـص الكـتاب كمـا لو كانت تواريخ للعالم الذي نعيش فيه. ونحن ننسى أن معظم الناس في العالم الذي كتب فيه الكتاب، هم أيضًا عاشوا في عـالم لا يعـرف المعجـزات، إلا في القصـص. في ذلـك العالم أيضًا، لم تحدث المعجـزات إلا لأنـاس آخـرين ومنذ زمن طويل. أي إن مؤلفي الكتاب، مثلنا، أيضًـا عاشـوا في عـالم كان الرب فيه ساكتًا. إن السعي المستديم لرؤية الكتاب كـتاريخ نجـم عـن دافعـين مخـتلفين تمامًـا. فمـن ناحـية أولى، كـان هناك سعي اللاهـوت المحـافظ، الـذي يمـد جـذوره في الأصـولية والتبريرية المسيحية. هذا اللاهـوت فهـم حقـيقة الكتاب أساسًا بلغة التاريخ. فقد تم الدفاع طويلاً عن آدم وحـواء التاريخيين وحتى يومنا هذا، ما زالت الكتب التي تقدم نفسها على أنهـا علمـية، تجـادل بـالحجج المؤيـدة والحجج المعارضة لطوفان نوح، أو تدمير سـدوم وعمـورة، أو قصـة عـبور إسـرءيل البحر الأحمر على أرض جافة. كان إفسـاد الأبحاث العلمية بمثل هذه الهموم أكبر بكثير مما هو معترف به عادة. لقد نـتج عـن فهـم العهد القديم كتاريخ متصل بالأصول المسيحية التجاهل التام للاتجـاه اللاهوتـي للكـتاب. كـان فهم النبوءات حول المسيح ووعود الخلاص المحققـة في العهد الجديد يتطلّب قراءة هذه النصوص كتاريخ وكتنبؤ بالمستقبل. عـندما أصـبحت هـذه القـراءات أقـل فأقل قابلية للدفاع عنها، بسبب فهمنا الآخـذ بالتوسع لتاريخ الشرق الأدنى القديم، وبشكل خاص، تاريخ فلسطين، تم اسـتنفار أي مظهـر تقريـبًا يمكن أن يربط الكتاب بالأحداث التاريخية دفاعًا عن هذه الواقعية الساذجة.

مـن ناحية أخرى، وبعيدًا تمامًا عن هذا السعي لقراءة الكتاب تاريخًا، كانت الحقـول المعرفـية الناشـئة مـن دراسـات الشـرق الأدنـى القديـم، وخصوصًـا الآثاريـات الفلسـطينية، كانـت محـتاجة جدًا إليها. فـالكتاب وفر لغة وصورة متماسـكة للماضـي الآثاريـات تفـتقر إلـيهما. فقـد كان الكلام على العصر الـبرونزي في فلسـطين بلغـة الـثقافة الكنعانية إضفاءً للوحدة والأهمية على

الحقل المعرفي الذي يفتقر إليهما لولا ذلك. وبالشكل نفسه، سمح الكلام على العصـر الحديـدي في فلسـطين، كعهـد إسـرءيلي، للباحثين بأن يربطوا ما بين المظاهـر المخـتلفة والمتـنوعة للديـن، كما لو كانت كلاً وظيفيًا. في الواقع، كان تـاريخ إسـرءيل أولى مهـام الآثـاريين الفلسطيين. إن مساعيهم لإعادة بناء ذاك الـتاريخ قـد سـوغت الـنفقات الكـبيرة المخصصة للبحث الآثاري في زمن لم تكـن فـيه السـياحة قادرة بعدُ على تغطية مثل هذه التكاليف. كانت الدراسة الـنقدية لـتاريخ إسرءيل قبل كل شيء مشروعًا آثاريًا يقترح بديلاً نقديًا لفهم الآثاريـات بوصـفها شـرحًا كتابـيًا. كـان وجـود إسـرءيل ما وتعريف لها قابلٍ للـتماهي مـع مجموع ماضي المنطقة، ويمكنه أن يصل الماضي بالتاريخ العريضٍ للشـرق الأدنى القديم، اختلاقًا ضروريًا لهذا الحقل الأكاديمي الجديد الذي كان يفـتش عـن تسـويغ وتمويـل. فالاستقصاء عن عهد آبائي تاريخي، يسبق بزمن طويـل قدره خمسة عشر قرنًا العهد الذي كتبت فيه قصص الكتاب حوله، كان مـن الصـعب أن يكـون مستقلاً عن هذا المسعى. إن الفهم الذاتي والتمويل لحقـل الآثاريـات الفلسطينية كانا يقتضيان أن اختلاق إسرءيل تاريخية إنما يعني رؤيـتها في السـياق الأعـرض لدراسـات الشـرق الأدنى القديم ككل. بشكل مشـابه، فـإن مركـزية إسـرءيل برؤيـتها لإمبراطورية داوود أنذرت بتشويه، بل شـوهت، كـل تـاريخ بديـل للعصـرين الـبرونـزي والحديـدي. هذا المشروع الآثـاري كان بحاجة إلى إثنية إسرءيلية ذات أوصاف كتابية. مع ذلك، فإن الدور (الـذي لعـبه) نمو هذا الحقل المعرفي هو الذي وضع في السنوات الأخيرة مثل هذه الاحتياجات في موضع تساؤل. إن انهيار الدعم الأكاديمي ضمن الدراسات الكتابـية لأجـل المشـروع الأصـولي لتاريخ الكتاب، والتطور التقني والنقدي ل(لأركيولوجيا) الفلسطينية قد جعلا من الممكن الآن فهم الآثاريات بوصفها حَقلاً معرفيًا مستقلاً عن التعلق القديم بقصص الكتاب.

لكـي نحاول قراءة الكتاب وفهمه، أو أي نص قديم آخر، كما قصد مؤلفوه أن يُفهـم، أو كمـا فُهـم في أثـناء فترتـه التشـكلية (التأليفـية) فإننا بحاجة إلى سـياقات تاريخـية. هـذه السياقات لن تخبرنا بما يقوله الكتاب، ولن نمتلك أبدًا سـياقًا صـحيحًا يثبت بشكل نهائي أن الكتاب يعني شيئًا محددًا ولا يعني آخر. بالأحـرى، إننا بحاجة لسياقات تساعدنا على فهم الكتاب بالطريقة نفسها التي

نفهــم بهــا أي أدب، ســواءً أكــان قديمًــا أم حديثًا. في الفصول الأخيرة من هذا المؤلـف، سأرســم ثلاثة أنواع من السياقات التاريخية التي تدعم بشكل أفضل القـراءة الـنقدية والتاريخـية للكـتاب. كما أناقش أيضًا، ضمن هذه السياقات، المجاز الكتابي للرب. هذا المجاز هو في صميم لاهوت الكتاب. إنه أساسي أيضًا لفهــم أدب الكــتاب (الــذي يــدور) حــول فهم متعال، توحيدي للإلهي باللغة الشخصــية للعائلــة. مــا كــان هامًــا بشــكل خــاص هو علاقات الابن بوالده، والــزوج بزوجــته. فــإذا كــان بمقدورنا أن نفهم، بشكل أفضلالكتاب بشروطه الخاصة، من ضمن سياقه الخاص في التاريخ والأدب والحياة الفكرية، يكون هذا المؤلَّف قد حقق غايته إذًا.

ا) عالم الكتاب في التاريخ القديم: يرتبط سياق العالم الاجتماعي لليهودية المبكرة بــالكتاب بعدة طرق. فالنص، مثل أي شيء آخر، هو نتاج لعصره. إن فهم هذا العصر سوف يساعدنا بدوره على فهم هذا الأدب، سواء أوجدت أم لم توجد إشارات مباشرة، أو غير مباشرة، إلى العالم الحقيقي في ذاك الأدب. سواءً أكان النص تاريخيًا في مؤشراته، أم كان يعكس بعض الفهم حول الماضي التاريخي، فإن الأدب يخبرنا دومًا، على الأقل بشكل ضمني، عن المجتمع. سوف تعطينا معرفة المجتمع القديم والتاريخ أيضًا سياقات لأجل فهم الإشارات التي يصدرها المؤلفون. في هذا الفصل، سوف نعالج قضية نشوء الهوية الذاتية التي هي مركزية للغاية للهدف اللاهوتي للكتاب. هذا الانكسار للمجتمع التاريخي هو مفهوم ضمنًا لنصوصنا. فالفهم الذاتي لأبناء (إسرائيل جديدة) هو نتاج، وهو نقطة انطلاق معرِّفة لكل تراثات اليهودية.

ب) عالم الكتاب الأدبي: يعيش المؤلفون في عالم اللغة والنصوص. كلما فهمنا ذلك، كنا أفضل قدرة على فهم ما يتحدث عنه الكتاب. إن السياق الذي ترد فيه القصة الصغيرة أو القصيدة هام، وينبغي عدم تجاهله. سيجعلنا الأدب الآخر في الكتاب على إطلاع جيد على الأساليب والأشياء الغريبة، والمواضيع والأنماط،

والأحكام المسبقة. إن أدب فلسطين، وأدب العالم القديم المعاصر للكتاب، يخبرنا الكثير حول ما كان الناس يفعلونه عندما يكتبون الأشياء في العالم القديم. فهم لم يكونوا يكتبون على الدوام للأسباب التي نكتب لأجلها. إننا محتاجون لأن نتعلم تمييز عالم الأدب والفن هذا الذي توجد فيه القصص والقصائد والأغاني، عالم المواضيع والمجاز واللغة، من ذاك العالم الآخر الذي نعيش فيه كلنا، سواءً أفهمناه أم لم نفهمه، ونستجيب له في الخطاب.

ج) عالم الكتاب الفكري: لقد تمركزت بؤرة العالم الفكري للكتاب في النشوء الأدبي الخاص جدا للمعنى الشخصي، للإلهي، وإن يكن توحيديًا. إن فهم هذا العالم اللاهوتي، الذي يمتلك سياقه التاريخي في كتابة النصوص الكتابية، هو ضروري لأي فهم للكتاب. وسوف يتم الانكباب على هذه النواة للاهوت الكتابي من منظور ثلاثة مجازات مترابطة، يمكننا أن نحقق بها مدخلاً إلى عالمه الفكري. وهو الموضوع اللاهوتي للإلهي، بوصفه شخصيًا ومتعاليًا؛ ومسألة الواحد والمتعدد، التي تجد حلها الكتابي في فهم الرب بوصفه (الأب) والأدب الخرافي الغني حول أبناء هذا الأب. أخيرًا يأسر التراث جمهوره المستهدف بوصفه (أبناء الرب).

يتشارك العالم الفكري، أو رؤية العالم لدى الكتاب بالكثير مع عالمنا. إنه أيضًا مختلف غالبًا بشكل ملحوظ عنه. يمنحنا أدب الحكمة للكتاب والكتابات الفلسفية وصولاً أكثر مباشرة إلى هذا العالم. فصناعه المباشرون هم رواة القصص، ومؤلفو المسرحيات، والشعراء، والمعلمون، والموسيقيون والفنانون، الذين يكون لاهوتهم وفهمهم للمعتقد الديني هامين جدًا. هذا ليس لأن المجتمع القديم أكثر تدينًا أو خرافية أو سذاجة بشكل ذي مغزى من مجتمعنا الحديث. لم يكن كذلك. إن اللاهوت هو بالأهمية ذاتها تمامًا لفهم عالمنا الفكري، بفقره وغناه. فالمعتقدات الدينية هامة لأنها تخبرنا حول كيفية فهم الناس، وتقييمهم لذواتهم، كيفية رؤيتهم للإنسانية، وكيف يتصورون العالم بوصفه حقيقيًا وغير حقيقي. مما يدعو للسخرية أن العالم الفكري الذي تشكّل فيه الكتاب لا يخبرنا الكثير إطلاقًا عن الأرباب القدماء، مع أنه يذكرهم في

أغلب الأحيان. في الحقيقة، كان كثير من محركي ومزعزعي العالم الفكري الفارسي المتأخر والهليني متشككين جدًا في الدين وفي الآراء التقليدية حول الآلهة. وكثيرون، مثل نظرائهم بين كتاب المسرح الأغريقيين الأوائل، رفضوا الآلهة بلا تحفظ، وسخروا منها. أما الآخرون، مثل الفيلسوف أرسطو ومؤلف سفر الجامعة في الكتاب فكانوا لا أدريين. فبكونهم رفضوا أن ينسبوا الإرادة والعاطفة الفرديتين إلى القدرة العظيمة التي خلقت العالم، إنما كانوا متشككين بعمق بالقصص التراثية الكثيرة التي جعلت الآلهة فردية أكثر مما ينبغي، مع كل مغامرات البشر ومصالحهم. إن المصلحة الشخصية والانهماك النرجسي بالذات للمبدعين البشريين لهذه الآلهة كانت كلها واضحة جدًا. فليس العالم الحديث هو الذي اكتشف أن الآلهة ابتدعها بشر أذكياء. هذه قضية أساسية لتشكيل الكتاب. وغالبًا ما لجأ مؤلفو الكتاب اللاأدريين إلى (طريق اللامعرفة) للكلام على الآلهي. إنهم، مثل أيوب، يصفون الآلهي بأنه متعذر فهمه، ويصورون المعتقدات الدينية، الشكلية والتقوى العادية، بأنها هراء، أو أسوأ من ذلك. ما هو نموذجي تمامًا، وأعتقد أنه يعكس اللب الأساسي للفهم القديم، إنما كان الجزم بأن الحقيقة المطلقة والآلهي حقًا إنما كانا روحيين ومتعاليين. حقيقة الآلهي تقع وراء متناول الفهم البشري، وتفلت من قدرتنا على التعبير عنها بشكل ذي معنى. يعبر الفيلسوف الإغريقي أفلاطون ومؤلفو الإصحاحات (40–56) من سفر إشعيا وسفر الخروج في الكتاب بقوة عن هذا الوعي للجهل البشري والآلهة. كذلك يونان وحزقيال، كل بطريقته المختلفة. فالدين التقليدي، وحتى الآلهة التقليدية، مثل يَهْوَه، ينظر إليها على أنها تعبر عن واقع روحي متعال لا يعرفه البشر، بل يخمنونه فحسب. إن المعتقدات التقليدية تعتبر بشكل متكرر، مضللة: إنها مصيدة لأولئك الذين يعيشون حياة لا تأملية. فالحياة هي حصة البشرية في الآلهي. إن سيطرتنا عليها، مع ذلك، عابرة. معناها يهرب منا، ككل شيء يعرفه البشر. والفهم الأفضل لهذا العالم الفكري هو شرط ضروري لأجل قراءة الكتاب.

الفصل العاشر

عَالما الكتاب الاجتماعي والتاريخي

1) إسرءيل وأقوام فلسطين الخفيَّة

إن تصـورنا الشعوب والأمم هو رؤية سياسية للمجتمع البشري. وهذا ما يفسـره بسـهولة الشـذوذ السـاخر للـتاريخ الإسـرءيلي المبكر. في سفر الملوك الـثاني، كان المؤسس الأسطوري للمملكة الشمالية، وباني عاصمتها، السامرة، قـائدًا عسـكريًا اسمـه عُمـري. تشـير النصوص الآشورية إلى إسرءيل التاريخية بصـفتها (بيت عُمري). يظهر عُمري أيضًا في (نقش ميشع) الشهير تشخيصًا لجـيش إسـرءيل، الـذي يحـتل مـؤاب. إن الأسمـاء الممنوحة لهذا الملك المؤسس والسـلف (الإيـبونمي) لإسـرءيل التاريخية هي ترجمات واضحة للاسم العربي المعـروف جيدًا: عُمر. وهذا لا يفاجئنا فحسب، بل سيعتبره كثيرون غير مقبول إن لم يكـن مغلوطًـا. وهـو مـا يعكـس تصـورنا لكـل مـن الإثنـية والقومـية بوصـفهما مظهرين أساسيين وضمنيين من مظاهر المجتمعات القديمة. مع ذلك، فإن مفهوم الإثنية هو تخييل ابتدعه الكُتَّاب. إنه نتاج للأدب، لكتابة التاريخ. لما كان يستعمل بشكل شائع اليوم، فإنه يشوه الماضي أكثر بكثير مما يشي به.

مـن نافلـة القـول إن كـلمات مـثل (إثنِه) و(جويم)[11] تعكسان بوضوح وجهـة نظـر قديمـة، إن لم نقل واقعًا تاريخيًا قديمًا. فهيرودوت، الجامع الإغريقي

القديم لكثير من قصص اسية، يستعمل هذا المصطلح بل إنه يعرّفه لنا. بالنسبة إلى هيرودوت، فإن العناصر الخمسة للإثنوس هي: شعب موحَّد، له لغة مشتركة، ديانة معرِّفة، أرض خاصة، وماضٍ مشترك وهدف مستقبلي. هذه العناصر الخمسة نفسها تشكل (الموضوعات) الجوهرية التي يتم إظهارها في الحكاية الكتابية. من الواضح تمامًا أن الهدف من الحكاية الكتابية هو تقديم إسرءيل كشعب. يمكن القول إن القصة هي (إثنوغرافية) أكثر مما هي تأريخية من حيث المقصد. أي أنها لا تكتب تاريخًا، بل بالأحرى تُعرِّف مجتمعًا معاصرًا بوصفه شعبًا. إنها تختلق واقعًا عن طريق اختلاق ماضٍ لأجل مجتمع يماهي نفسه لاهوتيًا بِ(إسرءيل الجديدة). إن الحكاية الكتابية ليست قصة الأصل لأمة مثل الأمم الأخرى. وهذا ما يتم التنكر له تكرارًا. إنها قصة أصل شعب يواجه أمم هذا العالم: (شعب الرب).

مع ذلك، لا يكفي ببساطة أن نصحح فهمنا التاريخي للماضي، الذي يؤثر في فهم إسرءيل كشعب، بل علينا أيضًا أن ندرس لاهوت الكتاب المنتقد إسرءيل الماضي التي يقدمها. إن الكتاب يفهم إسرءيل بوصفها إسرءيل مفقودة. بهذا الحكم، فإن الكتاب أيضًا يشك في صحة رؤية تلك الإسرءيل الغابرة، وبقدر ما يتعلق الأمر بيهوذا الغابرة أيضًا، بوصفها (شعب الرب) الذي اختلقه الكتاب لأغراض توجيهية. فالكتاب هنا بشكل مؤكد ليس كتاب هذا الشعب القديم.

ترتكز قصص الأصل الكتابية نفسها في تماسك شعب، يمكن مقارنته بذاك الذي عرَّفه هيرودوت، في أرضه، مع لغته الخاصة، وديانته وتاريخه. مع ذلك، فقد ركزّ المؤرخون على تأكيد وجود وحدة مُنْشِئَة للشعب نفسه، يعتقدون أنها لابد أن تكون قد جمعت إسرءيل تاريخية بعضها إلى بعضها كشعب. لقد استعملوا، في معظمهم، إعادة صياغة مُعقلنة لواحدة أو أخرى من الحكايات الكتابية من سفر التكوين إلى سفر الملوك الثاني فيما يتعلق بكل واحدة من هذه الوحدات الخمس. قضية الإثنية هذه تسري في صميم الجدل الأكاديمي الراهن حول التاريخ المبكر لجنوب المشرق والأصول الكتابية. لقد وسم الطابع الاثني لمناقشة أصول إسرءيل، وفي الواقع لمجمل مسألة التاريخ الأقدم لإسرءيل، النقاش الأكاديمي منذ القرن التاسع عشر.

إن فلسطين الإقليم ككل إنما تتمركز على الشريط الساحلي المتوسطي الشرقي. تحدها المنطقة المناخية المتوسطية الخصيبة للمشرق الجنوبي على جانبي فالق الأردن. وهي تضم المرتفعات التي تقطعها الوديان منخفضة القيعان. وتضم أيضًا مساحات كبيرة من الأرض السهبية [البادية] التي تكون في الجنوب والشرق خصوصًا، حيث تتصل المنطقة بصحراء شبه الجزيرة العربية وصحراء سيناء. ثمة تجانس قليل في المنطقة ككل. جغرافيًا، من الأفضل اعتبارها بمثابة الحافة [الشرابة] الجنوبية لسورية. من أسمائها الكثيرة في السجلات القديمة نذكر <رطنو> العليا و <كنَاخي> ('كنعان') اللذين يردان في النصوص المصرية. لقد عُرفت المنطقة باسم فلسطين منذ العهد الآشوري. الكاتب الإغريقي هيرودوت نفسه استعمل هذا الاسم، واستُعمل بشكل شائع في أثناء العهد الروماني. في الأزمنة الحديثة، استعمل اسم فلسطين طوال فترة الانتداب البريطاني. منذ خلق دولة إسرائيل في عام (1948 م) وخصوصًا منذ الاحتلال العسكري الإسرائيلي للضفة الغربية في عام (1967 م) فإن اسمي (إسرءيل) و(أرض إسرءيل/ إسرائيل) قد تنافسا مع اسم فلسطين. في الأزمنة الأحدث عهدًا، فإن كلا الاسمين، إسرائيل وفلسطين، أصبحا قابلين للحياة من وجهة نظر المزاعم التاريخية والسياسية المختلفة من قبل الإسرائيليين والفلسطيين، إذ يستعمل هذان الاسمان في كثير من الأحيان للإشارة إلى أجزاء مختلفة من المنطقة الأكبر.

من الناحيتين الاقتصادية والجغرافية، فإن المشرق الجنوبي هو فلسطين هيرودوت: الحافة الجنوبية لسورية. إنه لا يمتلك تمامية ولا وحدة خاصتين به. والاقتصاد المتوسطي للمنطقة، بتخصصاته الأساسية المحددة إقليميًا في زراعة الحبوب، وتربية المواشي، والبستنة وزراعة الكرمة، يعزز تمايز وانفصال السكان إلى جماعات صغيرة كثيرة. هذه الجماعات تتميز سياسيًا وتوطنًا. علاوة على ذلك، فإن التشظي الجغرافي للمشهد يعزز أنظمة الحكم الذاتي المحلية في البلدات الصغيرة والمجموعات المحلية من القرى والمخيمات. منذ العصر البرونزي، دعم هذا الطابع الإقليمي شكلاً حمائيًا من المجتمع تمركز في بلدات صغيرة متمتعة بحكم محلي ذاتي. هذه البلدات القلعات كانت تمد معتزلات فلسطين الصغيرة الكثيرة بالأسواق وبالدفاع. إن الهيمنة السياسية على النطاق الإقليمي، عندما وجدت أصلاً، في جنوب المشرق، كانت دومًا إمبراطورية وخارجية.

إن تسـييس الجغرافـيا والـتاريخ الجلـي للغاية اليوم، عندما تملي الأهداف السياسـية المخـتلفة مفاهـيم محـددة جـدًا للماضـي، يمكن أن يساعدنا على أن نكون حساسين للطبيعة النسبية للتواريخ التي نبتدعها. فلا تاريخ إسرءيل ولا تاريخ يهوذا الذي يكتبه المؤرخون اليوم هو، أو ينبغي أن يكون، تاريخ الكتاب. ولا تـاريخ إسرءيل هو تاريخ منطقة سورية الجنوبية ذاتها التي تدعى (<ءرص يسـرءل> /'أرض إسـرءيل') في عـدد كبير جدًا من نصوص الكتاب. إن تاريخ إسرءيل ليس سوى جزء محدود جدًا من تاريخ المنطقة الأكبر. إنه يشمل منطقة المـرتفعات الوسـطى شمال القدس وجنوب وادي سهل يزرعيل، خلال القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد. لم يكتب أحد حتى حينه تاريخ هذه الإسرءيل لأجل العهـود اللاحقـة للاسـتيلاء الآشـوري عـلى المنطقة. هذا التاريخ مختلف عن الـتواريخ العديـدة ذات الصـلة، ولكـن لا داعـي للقول إنها تواريخ منفصلة ومتمـيزة، لـيهوذا ويرزعـيل وجلعـاد والجلـيل، والنقب، والمنخفض الساحلي ووادي الأردن وفينيقـية، وفلسـطية، وعمـون ومـؤاب وأدوم، وغيرهـا الكـثير. معظـم هذه التواريخ لم يُبدأ بكتابته إلا في الآونة الأخيرة. كل هذه التواريخ قد كان بشر بها طويلاً التاريخ التخيلي لإسرءيل اللاهوت.

هـذه التواريخ المخفية أُهملت من الاستعمال الشائع لحقلنا المعرفي. إننا في العـادة ننصـف العصـر الحجـري، لكن العصر البرونـزي يوصف غالبًا بلغة التمهـيد لـتاريخ (إسـرءيل الأبكـر). كانـت السـنوات الخمـس والعشـرون المنصـرمة، الـتي شهدت هذا التاريخ الموجّه كتابيًا لإسرءيل، يُهدَم خطوة خطوة، حبيسـة طوعـية لـما أراهـا بمـثابة عقلية (الحد الفاصل). فنحن مستعدون تمامًا للقـبول بـأن العهـود الأبكـر للكتاب لم تكن تاريخية، وعندما تراكمت الأدلة قَبِلْنا على مضض بأنه حتى العهود الأحدث كانت لا تاريخية بالشكل ذاته. إن العهـد السـابق للطوفـان كـان أول عهـد يصبح لاتاريخيًا. ثم جاء عهد الآباء، والعهـد الموسـوي، والغزو، وعهد القضاة. مع ذلك، كنا نعاف إطلاق مثل هذه الأحكام. كان العهد تلو العهد يُستبقى بعناد بوصفه تاريخًا شرعيًا إلى أن يُثبت أنـه مستحيل تمامًا. حالما نجد أي شيء بالمرة يمكن ربطه بالدليل التاريخي، نكف عـن أن نكـون نقديين. لقد أصرينا على كون الحكاية الكتابية تاريخية. في حين

أننا نقبل أكثر المناهج قوة لأجل ذلك الجزء من تاريخنا الذي يرد قبل الحد الفاصل، فإننا، حالما نعبر إلى المنطقة التي نظنها ماضيًا معروفًا، سرعان ما نلجأ إلى أصولية طفولتنا.

ثمة مشكلة مع مسألة التاريخية. إذ لا يمكنني أن أتخيل كيف سيكون شكل نص كتابي حكم عليه بأنه (موثوق تاريخيًا). إن إحدى المشاكل في معالجة التواريخ التقليدية للعالم القديم هي أنه ليس بمقدورنا سوى أن نحدد درجة لا موثوقيتها. إن الحد الحاسم لمسألة التاريخية إنما يعرّف التخييل، وليس التاريخ، ذلك أن معظم المؤرخين، الذين يدّعون التحدث حول (تاريخ إسرءيل) مع كونهم مدرَّبين على استعمال هذه الأداة استعمالاً نقديًا، إنما يقدمون لنا في الواقع إعادة صياغة أو أخرى لتاريخ قديم. فإيلاء هذا القدر الكبير من الاهتمام للرؤى الكتابية للماضي، أو، بقدر ما يتعلق الأمر، لرؤى مثل رؤية يوسفوس، هو خطأ جسيم. إننا جميعًا نعلم أن العالم الذي يعكسه المؤلف هو الوحيد الذي نعرفه. إذا أردنا أن نكتب تاريخًا سليمًا ونقديًا، فإننا بحاجة إلى التركيز على ما هو متضمن في نص حول ذاك العالم. إن التواريخ التقليدية هي ذاتها بقايا من الماضي. بهذا الشكل، إنها معطيات (بيانات) وليست أدلة. إذا نظرنا إلى هدفنا على أنه إعادة بناء للماضي، فإننا نسعى وراء حلم مستحيل. فالماضي لم يكن ولم يعد من الممكن أن يوجد. الموجود هو المواد والنصوص الأثرية، متبقيات الماضي. حين نكتب التاريخ اليوم، فإننا نحاول أن نشرح، ونفهم، ونَصِف النتف من الماضي. فالتاريخ هو تفسير لمعطيات (بيانات) توجد الآن. هذا هو السبب في أننا لا نستطيع أن نكتب التاريخ من دون أدلة. وهو أيضًا السبب في أن ما نكتبه مفتت ومجزّأ للغاية. إننا نجهل معظم الماضي. وتلك هي بداية الحكمة في كتابة التاريخ.

التاريخ الذي نختلقه سوف يختلف اختلافًا كبيرًا من عهد إلى عهد، تبعًا للمعطيات المتاحة لنا. في العصر البرونزي المتأخر، على سبيل المثال، قد تهيمن النصوص الأدبية بسهولة في تاريخنا وتشجعنا باتجاه كتابة تاريخ فكري. لأجل هذا، فنحن ممتنون للمجموعات الشعرية من بلدة أوغاريت القديمة على الساحل السوري. إذا كنا مهتمين بنشوءات المجتمعات، وخصوصًا بالتاريخين الثقافي والاقتصادي، عندئذ تمدنا البقايا المادية من الآثاريات، والمعلومات المأخوذة من

الجغرافية، والدراسات المناخية، وأبحاث التربة وما شابه، بأدلة أولية لا غنى عنها لأجل كتابة تاريخنا. ومن ناحية أخرى، إذا كنا نتعامل مع العهدين الهليني أو الإغريقي-الروماني، فإن النصوص الكتابية، والأدب البين عهدي، و(لفائف البحر الميت) تصبح الحكم الأعلى لأجل فهم العالم الأدبي والفكري القديم. تلك المواد المكتوبة سوف تمدنا بمصادرنا الأولية.

2) لاهوت الطريق: تأملات طائفية في الحياة والمجتمع

يتم ربط موضوعي إسرءيل (القديمة) و(الجديدة) المركزيتين معًا في المجاز المهيمن الواحد للفلسفة الكتابية: لاهوت الطريق. لقد سارت إسرءيل القديمة في طريق من لا إله لهم، لكن إسرءيل الجديدة تخاف الرب. إنها تؤمن بيَهْوَه وتحب الشريعة. يتجلى هذا المجاز بشكل ساطع في أشعار إشعيا، وقد تطور بأقصى درجات التراتبية في سفر المزامير.

إن سفر المزامير هو مجموعة ضخمة من النصوص الشعرية يجري تقديمها في (150) نشيدًا. إنها ليست المجموعة الوحيدة على هذا الشكل، إذ نجد بين (لفائف البحر الميت) عددًا من الأناشيد الأخرى، المرتبة أحيانًا بحسب (الموضوعات): أناشيد الحكمة، الأناشيد التي يتم بها طرد الأرواح الشريرة (العفاريت) المزامير المسيحانية . . الخ. ويبدو أن مجموعتنا الكتابية، مع أناشيد التسبيح، أناشيد داود وآساف، أناشيد الحج والمراثي، جاءت أصلاً من مجموعات كهذه أصغر تمامًا. ليس من اختلاف كبير بين الأناشيد المجمَّعة في اللفائف وتلك التي نجدها في الكتاب. وما من اختلاف ذي أهمية بين الأناشيد الكتابية والأناشيد اللاكتابية التي عثر عليها في قُمران: لا من حيث الطريقة التي أُلفت وجمعت بها، ولا من حيث الطريقة التي استُعملت وفسرت بها. في الحقيقة، من الواضح تمامًا أن عملية جمع الأناشيد وكتابتها، التي أوجدت سفرنا الكتابي، لم تكن مكتملة بَعدُ عندما كتبت (لفائف البحر الميت).

يتألف السفر من خمسة أجزاء، كل واحد مكرس لِ(المديح الأبدي ليَهْوَه). تختتم المجموعة بشكل مناسب بخمسة أناشيد تسبيح: أناشِيد (هللويا) وهي أكثر من عشريتين من الأناشيد الأخرى أو تختتم بكلمات مديح كهذه: «هللويا. كلٌ

نسـمة فلتسـبح يَهْـوَه يَهْـوَه يَهْـوَه! هللُّويا» أو ما شابه ذلك. من الواضح، أن هذا السـفر مـن الأناشيد ليس وحده الذي تم جمعه وحددت موضوعة التسبيح للرب هدفًا له، بل إن كثيرًا من المزامير المجمعة قد كتبت للتعبير عن تمجيد (الرب). من المثير للانتباه أيضًـا، وهـو مهـم جـدًا لأجـل فهم المزامير، أن استعمال موضوع التسبيح هذا يضطلع بالوظيفة الثانوية المتمثلة بجمع موضوعات ومناقشات مختلفة، وتفسـيرها بشـكل جماعي كشـكل مـن التسـبيح للرب. إننا نمتلك سببًا وجيهًا لـلمجادلة بـأن السـفر ككـل، كمـا يوجـد الآن في الكتاب، كان يعتبر بمثابة سفر أناشـيد التسـبيح. إنه سفر مزامير لجماعة، لجالية، لمجتمع يجد نفسه (نفسها) معرَّفًا بوصفه مقصودًا بالحض المكرر: (سبِّحوا الرب!).

هـذا الوعـظ المشدد يسمح لنا بالكلام على صوت تلك الأناشيد وصوت الجمهـور المتسـق المتضمن فيها، إذ من الصعب أن يوجد نشيد/مزمور في سفر المزامير ينشد بصوت مختلف. هذا الاتساق في صوت المزامير يتأكد عندما ننظر إلى تـأملات المؤلِّـف الضـمنية حـول الماضـي. إنـه ليس صوت عبادة إسرءيل القـرنين التاسـع أو الـثامن قبل الميلاد، أو صوت عبادة يهوذا القرن الثامن أو السـابع قـبل الميلاد. إنه أيضًا من الصعب أن يكون صوت جالية الهيكل التي تخيل الكثيرون جدًا من الباحثين أنها وجدت في أورشليم التخيلية لسفر عزرا أو سـفر نحمـيا العهد الفارسي. هذا الصوت الذي ينادي جمهوره ليسبح الرب يحشـد صـورًا ليسـت صـور إسـرءيل أقـدم وأبكـر، بل تحديدًا الإسرءيل التي نصـادفها في الكـتاب. فالأناشـيد لا تشـير إلى مـاض؛ إنهـا تُنشد ضمن سياق حاضـر الـتراث. إن الفهم الذاتي للتعبد المتضمن فيٍّ هذه الأناشيد هو الفهم الذاتـي لسـليلي إسـرءيل، (بـني إسـرءيل). إنهـم يقفـون في طريق (إسرءيل الصـادقة) الـتي لا تـدرك صـدقها وحقيقـته سـواء من الناحية التاريخية أم من الناحـية "الإثنـية". بالأحـرى، إنـه مـتجذر في التأمل اللاهوتي والفلسفي في الـتراث، الـذي يعتـبر فهمًـا مجازيًـا عـلى نحـو متزايد. والإشارات الكثيرة إلى الهـيكل، إلى الملـك، والى أفعـال الـرب في الماضي ليست إشارات ضمن ذاكرة الجالـية، بل إلى تراث الجالية، الذي هو تراث أدبي. بناءً على الأدلة المقدمة من قبل المزامير نفسها فإن مؤلفيها الجماعيين لا يعرفون حول (ماضيهم) بوصفهم أبناء إسرءيل أكثر مما نعرف نحن من مجرد قراءة الأدب الذي تبقى.

إذا رغبنا في تعريف الجالية المتضمنة في إبداع سفر كسفر المزامير في الكتاب، فسيكون من المفيد لنا أن نعود إلى لفائف البحر الميت. مع أننا لم نستطع حتى حينه تحديد هوية هذه المخطوطات بمستوطنة بعينها كقمران، أو بجماعة بعينها كالإسنيين، فإن أوجه شبه المزامير الفريدة في هذه المخطوطات بالمزامير الكتابية توحي بقوة بأن جالية مشابهة لتلك الجالية المتضمنة في الكتاب أيضًا قد أنشأت هذه النصوص. ثمة وجهة نظر مشابهة متضمنة أيضًا في نصوص العهد الجديد. هذا لا يعني القول بأن الجاليات المتضمنة في هذه الزمر الثلاث من النصوص، سفر المزامير، ومزامير لفائف البحر الميت، والعهد الجديد، كانت متماثلة، ولا أنه كان ثمة أي عدد محدد من هذه الجاليات التاريخية. المتضمن وجهة نظر لاهوتية طائفية مشتركة، ونحن لا نملك أي مسوغٍ للاعتقاد بأن الخواص الطائفية لهذه الجاليات الثلاث المختلفة كانت أصلاً متنافسة بعضها مع بعض. مع ذلك فإنها جميعًا تنفي ما يمكن أن ندعوه جالية (العهد القديم) أي ذلك الشعب الضائع الكافر بالميثاق القديم لإسرءيل الذي كان يَهْوَه قد دمره منذ زمن طويل. هذا (العهد القديم) المجازي هو، كنص وكشعب، لم يكن موجودًا أبدًا. إنه مفهوم لاهوتي سلبي: مجاز أدبي.

إن اللغة الطائفية المشتركة لسفر المزامير الكتابي، ولفائف البحر الميت، والعهد الجديد، تخلق قطبية وتقابلاً (تباينًا) بين (سبيل الحقيقة) و(سبيل الحمقى). ما من حل وسط، ولا خلط بين المعرفة والجهل. إن مجمل هذا الأدب مشبّع بهذه النزعة الطائفية وبرفضها الضمني (طريق الأشرار) طريق إسرءيل القديمة. هذه النزعة الطائفية متضمنة كلما وأينما يعبر التراث عن تقواه (دينه). ما من مكان تكون فيه أكثر وضوحًا مما هي عليه في أشعار الحكمة في المزمورين (1 و2) اللذين يقدمان معًا الجوهر اللاهوتي لسفر المزامير. فالأبيات الافتتاحية لسفر المزامير مرسومة باللونين الأسود والأبيض لهذه التقوانية الطائفية:

> هنيئًا لمن لا يسلك في مشورة الأشرار وفي طريق الخاطئين لا يقف وفي مجلسِ المستهزئين لا يجلس. بل في شريعة يَهْوَه مسرته وبها يلهج نهارًا وليلاً. فيكون كشجرة مغروسة على مجاري المياه، تعطي ثمرها في أوانه، وورقها لا يذبل، وكل ما يصنعه صالح (المزامير 1: 1-3).

إن التباين الطائفي القوي بين مجلس الأشرار وحب الشريعة الذي يحدد هوية منشد المزامير إنما يتم تبنيه أيضًا في سفر إرميا. ففي سفر إرميا (17: 5–8) يستعمل شكل مختلف قريب من نفس مكعب الليغو التراثي لوصف يهوذا القديم الذي سيق إلى الدمار والنفي:

. . ملعون من يتوكل على الإنسان ويجعل البشر سندًا له. ويصرف قلبه عن يَهْوَه فيكون مثل النبت في الصحراء، يسكن الفلاة الشديدة الحر والأرض المالحة التي لا تسكن. مبارك من يحتمي بيَهْوَه ويجعل يَهْوَه مأمنًا له، فيكون كشجرة مغروسة على المياه، وعند النهر تمد جذورها. لا ترى الحر إذا أقبل، بل يبقى ورقها أخضر. وفي سنة القحط لا تخاف ولا تكف عن الإثمار.

في كلا النصين: الذين يتكلون على الإنسان ملعونون؛ وأولئك الذين يتكلون على الرب مباركون. إن الشجرة التي تعيش من الماء تكون دائمة الخضرة، دائمة الإثمار. في سفر إرميا يمثل هذا النقيضَ للمصير الصحراوي لشجرة بلا ماء. إن موضوعة الصحراء مثيرة للاهتمام على نحو خاص نظرًا لأنها تردد صدى موضوع 'الأرض الخربة والخالية' للإصحاح الأول من سفر التكوين التي وجدت قبل الخلق. في سفر إرميا (4: 23–26) فُسر ذلك بأنه صحراء نفي إسرءيل. إن الشجرة دائمة الإثمار يردد صداها في المقطع العظيم من سفر أيوب (14: 7–9). مصير البشر يُقارن بالأمل في شجرة. يعبر سفر أيوب عن التباين المنظومي للكتاب بين (أفعال البشر) الجالبة للموت، التي تقود إلى العدم، و(أفعال الرب) الخلاقة، التي تخلق حياة جديدة لأجل إسرءيل جديدة:

للأشجار رجاؤها فإن قطعت تُفرخ ثانية وفروخها لا تزول، وإن تعتَّقت في الأرض جذورها أو مات في التراب جذعها. فمن رائحة الماء تُفرخ وتنبت فروعًا كغرس جديد.

يتابع المقطع في سفر أيوب رسم تباينه الشبيه بالمزمور: «أما الرجل فيموت ويبلى. والإنسان يضطجع ولا يقوم». يؤسس شعر التراثات الفلسفية، الذي نجده في سفري المزامير وأيوب، مبادئ، في حين أن الأنبياء يطبقونها على التراث القصصي. إن المناقشة ككل موحدة بشكل يثير الدهشة إذ تتم إقامة التباين نفسه

بين الآلهي والبشري. وقصة الخلق في الإصحاح الأول من سفر التكوين هي المجاز الرئيس؛ فالخير هو ما يفعله الرب وحده. هذا واقع حقيقي. الذين يفهمون يسيرون في طريق الرب. ما يفعله الجنس البشري، يمثل نقيضًا صارخًا. طريق الجنس البشري هو طريق الحمقى والأشرار. هذا السبيل أدى إلى دمار وموت إسرءيل القديمة. هذا التباين يُقرر كمبدأ فلسفي في مقدمة المزمور الأول.

إن مجاز طريقي الحياة المتباينين، الذي يؤطر هذا المنظور الفلسفي، يكاد يكون فريدًا على الكتاب. إنه مبدأ مثبت بشكل راسخ في أدب الحكمة للشرق الأدنى القديم، منذ بداية الألف الثاني قبل الميلاد على الأقل. في الكتاب، نجد تباينًا ثابتًا وموطدًا بين طريق للحياة شرير ولا ينجح، وسبيل خيّر. هذا الطريق سعيد أو مبارك. إن سبيل الأشرار هو طريق الفانين »كل ذي روح« طريق الألم، طريق الشر. إنه طريق أهواء المرء، طريق البشر، طريق العنف، طريق الآثمين، الحمقى، وما شابه. طريق يَهْوَه هو طريق الروح، الفرح، البراءة، التقوى، والحكمة، الاستقامة، السلام، الخير، الصدق، القداسة، التواضع والحياة، طريق صهيون. هذا هو طريق داود وطريق سليمان. إن هاتين المجموعتين المتباينتين من المواضيع ثابتتان بشكل راسخ. وهما لا تتخطيان تقسيم المجاز الأبيض والأسود للخير والشر. فسبيل الشر يتضمن طريق الآثمين، الأشرار وطريق البشر، تمامًا مثلما أن طريق الرب هو تحديدًا طريق الروح وطريق الفلسفة. في الحقيقة يمكن القول إن طريق البشر (ليس أبدًا) طريق الرب، كمبدأ فلسفي. مع أن اللغة تتغير بشكل ملحوظ ويتم استعمال مواضيع كثيرة، فليس سوى تصور واحد للواقع تنطق به جميع هذه المواضيع. ذلك التصور يُعرّف دائمًا الموالي لمثل هذه الفلسفة بالاختيار الحصري ل إما/ أو. إنه مطالبة طائفية، متعصبة ضمنًا، بالقرار والاختيار. فالمرء إما أن يكونَ مع الرب أو ضده: مع التراث أو ضده.

يوحي الإقرار بهذا السياق اللاهوتي لسفر المزامير بأن المزامير يُفسرها جامعوها ضمن سياق من التثقيف والتقوانية. يُعبِّر عن التراثات الموجَّهة فكريًا كلاهوت الطريِّق هذا بوضوح في تركيز المزامير على مكانة التوراة: الشريعة أو الناموس. فالمرء (يجد المسرة في شريعة يَهْوَه؛ ويلهج في شريعته ليل نهار). يكرس المرء نفسه لدراسة الشريعة بلا حدود. وهذا أيضًا يضع التراث

في تـباين مـع إسرءيل القديمة ويعبر عن إسرءيل الجديدة. يقدم لنا سفر يشوع (1: 8) شكلاً قصصيًا مختلفًا للمبدأ المزموري:

> لا يغـب كـتاب الشـريعة هـذه عـن فكرك، بل تأمل فيه نهارًا وليلاً لتحفظه وتعمل كل ما هو مكتوب فيه، فتستقيم حياتك وتنجح.

يمـنح إنجـيل مـتى لاهـوت الطريق هذا مكانة الشرف في تعاليم يسوع في سياق موعظته على الجبل في إنجيل متى (5: 3−12): هنيئًا للمساكين في الروح. لأن لهم ملكوت السموات . . .الخ. يعدد متى ثمانية طرق إيجابية لتراثنا القديم، قبل أن يختم بطريق سلبي ثلاثي كرد مقابل:

> هنيـئًا للمسـاكين بالـروح. لأن لهـم ملكـوت السـموات. هنيـئًا لـلمحزونين. لأنهم يُعزون. هنيئًا للودعاء لأنهم يرثون الأرض. هنيئًا للجـياع والعطـاش إلى الحـق. لأنهـم يُشـبعون. هنيئًا للرحماء، لأنهم يُـرحمون. هنيئًا لأنقياء القلوب، لأنهم يشاهدون الرب. هنيئًا لصانعي السلام، لأنهم أبناء الرب يُدعون. هنيئًا للمضطهدين من أجل الحق، لأن لهـم ملكـوت السـموات . . افـرحوا وابـتهجوا، لأن أجـركم في السموات عظيم. هكذا اضطهدوا الأنبياء قبلكم.

مـع ذلـك، يقدم إنجيل لوقا (6: 20−26) شكلاً مختلفًا آخر، مع توازن دقيق لأربعـة طـرق إيجابـية وأربعـة طـرق سلبية. يعطي نص مفتت من قمران (7) قائمـة ثمانية مشابهة، ذات طرق إيجابية وسلبية متقابلة، إذ يجد المرء حب التوراة مشبَّهًا بحب الرجل لزوجته.

إن العهد الجديد صريح تمامًا في مشاركته الكتاب لاهوت الطريق. وهذا واضح من قصة إنجيل متى (10:11) حول يوحنا المعمدان، حيث يصف يسوع، مستشهدًا بإشعيا، يوحنا بأنه أفضل من نبي. فهو الذي كتب عنه: «أنا أرسل رسولي قدامك، ليهيـئ الطـريق أمامك». عبر كل إنجيل متى، يكون طريق يسوع هو طريق الرب. لقـد بـدأت القصـة بسـؤال يوحـنا: «أنت هو الآتي؟» إنَّ متى يجعل يسوع يجيب برسـم ستة آيات للاهوت الطريق، ويجعله يختم بتلميح مخدّر إلى الأشياء السلبية: «العمـي يبصـرون، والعـرج يمشون، والبرص يطهَرون، والصم يسمعون، والموتى يقومون، والمساكين يتلقون البشارة. وهنيئًا لمن لا يفقد إيمانه بي. »

في ختام القصة في الإصحاح (11: 16-17) يقدم متى أمثولة درامية، مثل إرميا، تفسر هذا اللاهوت بلغة التقديم المسرحي لسقوط إسرائيل. إن «هذا الجيل» بنظر متى، يسير في طريق إسرائيل القديمة:

> بمن أشبه أبناء هذا الجيل. هم مثل أولاد جالسين في الساحات يتصايحون: زمّرنا لكم فما رقصتم، وندبنا لكم فما بكيتم.

ثمة ظلال وأشكال مختلفة كثيرة (لطريق الصدق والاستقامة). أما أكثرها طغيانًا فهي تلك التي تتعامل مع المعلم العظيم والمحبوب. إن غنى هذه الشخصية المشهورة يشجعنا على الاعتراف بدورها التربوي الهام. وتقدم المزامير لاهوت الطريق في سياق من التقوانية: في أناشيد التسبيح الدينية والصلاة التأملية. وتسم القصص والأساطير حول المعلم المحبوب هذا السياق بأنه تعليمي وتثقيفي. فهذه المسرحات(8) الأدبية تقدم مطالبات (إما/ أو) للاهوت الطريق في هيئة الفلاسفة أو »معلمي الاستقامة«. هؤلاء هم أمثال سليمان في سفر الجامعة، أو يسوع بن سيراخ في سفر سيراخ أو (معلم الاستقامة) المغفل الاسم في لفائف البحر الميت. لدينا أيضًا معلمو التوراة: موسى، يشوع، عزرا، ويسوع، ومعلمو الميثاق المجدَّد أمثال يوشع وعزرا ويسوع. كلهم، بشكل أو بآخر، يعلمون طريق الصدق والشريعة.

إن موسى، الذي توصف شريعته بأنها تعاليم الرب، هو بالتأكيد أفضل مثال بين هذه الشخصيات في الكتاب من حيث تعبيره عن لاهوت الطريق. وهذا تحديدًا لأن تعاليمه ليست ملكه أبدًا. إنه يلعب دور الأبكم، فهو لا يستطيع الكلام. هو لا يريد أن يقود. يكسر ألواح الوصايا العشر في فورة غضبه ويتمرد. أي أنه ليس سوى كائن بشري. فتعاليمه هي تعاليم الرب. بطريقة مغايرة، يُصور عزرا، في سفر عزرا (7-8) كنساخ مثقف، معلم كبير وقاضٍ يرشد الأمة كلها في (توراة إله السماء). إن عزرا هو موسى آخر بأسلوبٍ سفر الخروج (18): الممثل المثالي للتوراة الشفهية. بالمقابل، فإن قصة سفر نحميا الإصحاح (9) حول إسرائيل الجديدة وهي تتسلم التوراة، تصور عزرا يقرأ التوراة على الناس. هذه هي التوراة المكتوبة. في إعادة الصياغة المقدمة لقراءته، من الواضح أن أسفار موسى الخمسة كشريعة هي موضوعة

الحكايـة. إن هـذه الأرخـنة أو المسرحة لدور المعلم، كما نجد في تراثات موسى وعزرا، قد أدت إلى نشوء قصص مشابه تمامًا في حجمه وأهميته لنشوء قصص سفر صموئيل وسفري الملوك. هذه القصص تعطي لاهوت الطريق التفسيرين الإيجابي والسلبي. الملك شاول، الذي كان ملكًا صالحًا بنظره هو، أخفق في شيء واحـد: تنفـيذ الإرادة الآلهـية. إنه يوضع على النقيض من المسيح الجديد، داود، الـذي، وهـو يصـلي عـلى جـبل الزيتون، في سفر صموئيل الثاني (15) يمثل الـتقي في صلاته ذلك أن ما سينفّذ ليست مشيئته بل مشيئة الرب. من خلال مجمـل سـفري الملـوك، فـإن الـتقابل بين سبيل يَهْوَه وطريق الأشرار هو الذي يسـود سليمان وزوجاته، أحاب وإيليا. يتم اختزال مصير إسرءيل كله إلى شرح لِ(طريق يربُعام) الشرير.

يفسـح دور المعـلم المحـبوب في الطـريق بسهولة لشكل مختلف قريب هو: المعـلم كمؤسـس لجالـية إسـرءيل الجديـدة. فعزرا ويسوع هما بالتأكيد أفضل مـثالين معـروفين جـيدًا مـن الكـتاب على تلك الشخصيات، لكن النمط تم إرسـاؤه قـبل ذاك مـن قبل موسى مع إسرءيل في سيناء. إنه يرد في سفر يشوع (1: 7–9) مـرة أخـرى في دور يشـوع بوصـفه المعلم الأول لطريق التوراة. إنه ينتمي، مرتبطًا بشكل لصيق قريب، إلى مواضيع مغادرة الصحراء، والعودة من الـنفي، والمجـيء إلى الأرض الموعـودة ودخول »مملكة الرب«. أما خارج الكتاب، فـإن 'معـلم الاسـتقامة' في (ميـثاق دمشـق) هو شخص أنقذ البقية التائبة من الدمـار ليؤسـس، مثل عزرا، إسرءيل جديدة. إنه المعلم الذي يقود الشعب إلى (سبيل قلب الرب):

> عـندما تذكـر [أي الـرب] ميـثاق الأوائـل، احتفظ ببقية إسرءيل ولم يسـلمهم للدمـار. وفي لحظـة الغضب، بعد ثلاثمائة وتسعين عامًا من تسـليمهم إلى يـدي نبوخذنصـر، ملـك بـابل، قـام بـزيارة فشطأ من إسـرءيل ومـن هـارون بـرعمًا من النبات لكي يمتلك أرضه ويسمن بخـيرات تـرابها. فـتأكدوا من خطيئتهم وعرفوا أنهم مذنبون، لكنهم كـانوا مـثل العمـيان ومثل أولئك الذين يتلمسون الطريق أكثر من عشـرين عامًـا. وامـتدح الرب أعمالهم. لأنهم بحثوا عنه بقلب كامل وأرسل لهم معلمًا للاستقامة، ولكي يدلهم على سبيل قلبه.[12]

إن الطريقة التي تصبح فيها شخصية المعلم المحبوب رومانسية ومثالية إنما تتبع شكلاً من مسرحة الحكاية. فالتركيز على المعلم كنموذج (قدوة) يصبح شكلاً من سير القديسين والاحتذاء. يمكن للمرء أن يسير في طريق الاستقامة والصدق من خلال الإصغاء إلى المعلم: من خلال الامتثال والانضباط. هذا يتبع إلى حد كبير نمط استعمال سفر المزامير لداود. مثل هذا التعليق ينقلنا بسرعة من السياق الأدبي إلى السياق التاريخي. على نحو متزايد ومتسارع، فإن المجتمعات التي قرأت ودرست هذه التراثات وعرفت هذه التقوانية على أنها خاصة بها، تقولب نفسها على الصورة الأدبية للتراثات ذاتها. وهذا يتخذ شكل أسلوب في الحياة.

3) الحياة الجديدة والانبعاث

إن حب الشريعة الذي يحض عليه المزمور الأول، وشكله المختلف القريب في مطلع سفر يشوع، يدعمان مجموعتين متميزتين من المواضيع التي تدور حول مجاز الشجرة المغروسة قرب قناة. تحرث الشجرة بحب تعيش وتحمل ثمارًا. يُعتنى بالشجرة جيدًا. تنتصب في عدنها مع يَهْوَه بوصفه بستانيها الآلهي. تُسمع أصداء قصة الفردوس، بشجرة الحياة في وسط البستان، الذي تنبع منه المياه المانحة للحياة وتجري إلى أنهار العالم الأربعة، في كل أنحاء تنويعات الكتاب على هذا المجاز.

يشترك المزمور (92: 12–14) الذي يردد بشكل واضح صدى أناشيد بستان المحبوب التي نجدها في نشيد الأنشاد، أيضًا بهذه المجموعة الأدبية المحيطة بشجرة الحياة «الصدّيق كالنخل يزهو، وكأرز لبنان ينمو. ينغرس في بيت يَهْوَه ويزهر في ديار إلهنا. يثمر حتى في المشيب[13] ويكون سمينًا غضًا». في المزمور (10:52) فإن المنشد نفسه ينشد بصوت هذه الشجرة المجازية: «وأنا كزيتونة خضراء مغروسة في بيت الرب. أتكل على رحمته الباقية، من الآن وإلى الأبد».

يتضح بشكل جلي أن هذه ليست مجازات معزولة، بل مجموعة متماسكة فكريًا من المواضيع التي تعكس نقاشًا لاهوتيًا ضمنيًا، عندما نلاحظ مختلف الأشكال التي تتخذها شروحات (الطريق السلبي). نجد أنفسنا في عالم متماسك من الصور المتقابلة. فالصحراء القاحلة تُقابل بالبستان المحروث.

الشـجرة المـثمرة المـروية تقـارن بمواضـيع القش اليابس وأدغال القفر. طريق الرب وطريق البشر: كل صور الحياة وتجدد الحياة هي بدائل للموت. لقد رأينا ذلـك قـبل الآن في المـزامير (52 و92) نفسـها. قـبل أن تُنشد السطور الحاملة لمجـازات الشـجرة الجيدة في المزمورين، نجد موضوعاتـ(ـها) المتقابلة. مع حقيقة أن المقطـع في المـزمور (52: 2-4) يتكلم صراحة على الناس الذين يتحدثون حـول الشـر ويخططـون لـه، فـإن البيـت (7) يـبين أن المجاز الضمني للمنشد، بمقابلـته الأرض المفلوحة بالصحراء هو مجاز مركزي «الرب يحطمك إلى الأبد. يهلكـك ويـزيلك من مسكنك ويقتلعك من أرض الأحياء». وعلى نحو مشابه، يشـكو المـزمور (92: 6) مـن اسـتغلاق الفهـم لـدى أعداء يَهْوَه. هذه الصورة الفكـرية لطريق الأشرار تستحضر مثال النبتة التي تتبرعم وتزهر بسرعة، إلا أنها تُدمر إلى الأبد. (92: 7).

في حـين أن هـذا الشـكل مـن القراءة اللاهوتية للتراث، يكون ملائمًا كثيرًا لإضـفاء الصـفة التاريخـية على فهم طائفي للعالم في قصص إسرءيل القديمة، فإنه أيضًـا يجـد تعـبيره في الخطاب التحريضي. إنه يكشف عن نفسه بسهولة بوصفه شـكلاً من التبشير، الذي يصبح لاهوتيًا تطبيقيًا. تدعو قراءة التراث الجمهور إلى طريق الحياة التي يتعين عليهم أن يستمروا فيه بسرعة. إن أمثلة العهد الجديد على ذلك وفيرة، تعبر عن مجاز المعلم بصفته 'الطريق والحقيقة والنور'. إنه يحض الذين يـرون أنفسـهم تلامذتـه عـلى الاقـتداء بـه. تستند القصص ذاتها على الوظيفة الموطـدة قـبل ذاك بـزمن طويـل لعـدد كبير للغاية من الأشكال الكتابية المختلفة الأقـدم في هـذه المناقشـة. يقـدم لـنا سـفر إشعيا (6: 8-13) مثالاً ممتازًا على هذا الاستعمال للتراث. إن صوت النبي هو الذي نسمعه عندما يفتتح المشهد:

> وسمعـت صوت الرب يقول: من أُرسل؟ من يكون رسولاً لنا؟ فقلت: ها أنـا لك فأرسلني. فقال: اذهب وقل لهذا الشعب: مهما سمعتم لا تفهمون ومهمـا نظـرتم لا تبصرون. وقال: أجعلُ قلب هذا الشعب قاسيًا، وأذنيه ثقيلـتين وعينـيه مغمضـتين لـئلا يبصر بعينيه ويفهم بقلبه فيرجع إلي فيشـفى. فقلت: إلى متى أيها الرب؟ فقال: إلى أن تصير المدن خربة بغير سـاكن والبـيوت بغـير بشر، والأرض خرابًا مقفرًا. لأن يَهْوَه يُبعد عنها الشـعب، ويكون فيها فراغ عظيم. وإن بقي فيها العشر منهم بعدُ، يعود

ويصـير إلى الخراب، ولكن كالبلوطة أو البطمة التي تقطع ويبقى ساقها.
فيكون ساقها زرعًا مقدسًا.

لاحـظ التقنـية المسـتخدمة في إبـداع هذا المشهد النبوئي. ثمة سياق خرافي متضمن في الافتتاحية، كما في افتتاحية سفر أيوب. يقع المجلس الآلهي على بعد سماوي عن عالم البشر، مع وجود (السيد) الآلهي، الذي يلعب دور المعلم المضاد يفكر مليًا بكيفية منع تعاليمه من أن تتبَّع على الأرض. هنا أيضًا يلعب إشعيا دور الـنبي المضـاد. إنـه مفـرط الاشـتياق: لـيس مـثل إرميا العظيم أو موسى، الـرجلين اللذيـن يكون مصيرهما محكومًا من قبل الرب. إشعيا يريد أن يجلب الرسـالة. إنـه هنا الصورة المرآتية لنقيضه: يونان، الذي فر إلى البحر هاربًا من أن تُسـند إلـيه هـذه المهمـة في نيـنوى. يوجـد الفهم ذاته للواقع في القصتين: الـرب في موقـع السـيطرة، يرسم المصير. مع ذلك، فإن دور يونان قد استُهلك بوصـفه النبي الناجح الوحيد في الكتاب. فقد أدى تبشيره إلى توبة نينوى. يمثل إشعيا صورة كاريكاتورية لأنبياء الماضي. فهو يبشر لئلا يسمع الناس، لئلا يروا أو يفهموا؛ لئلا يتوبوا، لئلا يُنقذوا. إن (السيد) (الرب) المسيحاني لإشعيا في هـذا المشـهد يمـتلك سلطة مطلقة، مثل (يَهْوَه) قصة سفر الخروج الذي يقسّي قلـب فرعون. يصبح النبي على شاكلة إرميا في نفاد صبره من خلاص إسرءيل. فيسـأل، كـم سـيطول؟ إنـه طويـل كمـثل اغتراب البشر عن الأرض في سفر الـتكوين، اغـتراب لا ينـتهي إلا بموتـنا عـندما يُعاد جمعنا بها، لأن سيد إشعيا يجيـب: عـندما يفـنون جمـيعًا: عندما تصبح الأرض صحراء مرة أخرى. والبقية التائـبة؟ حـتى هـذه الصورة للرجاء تكون مرفوضة. إذا نجا العُشر فإنه سيدمَّر أيضًـا. إن رجـاء الشـجرة، الـذي بدا واعدًا للغاية في سفر أيوب، يصبح قرمة ميـتة. في هـذا اليأس الأسود على الشاكلة الأيوبية، يسمح الشاعر، في النهاية، للسخرية المستحيلة للنعمة الآلهية، (البذرة المقدسة) بالظهور.

إن مـا يُقـدم هـنا هـو لاهـوت عويـص وقاتم بالتأكيد. إسرءيل تنتمي، مع أنبـيائها، إلى طـريق الفهم البشري. إنه لا يصل إلى شيء وهو بلا معنى. فكل الحقـيقة هـي حقيقة الرب: ما يشاء، يفعل. شعب إشعيا، إسرءيله وأورشليمه، هـو شـعب مغيـب: محكـوم بـالموت. إن مـنظور الـنص هـو، بالأحرى، منظور إسرءيل جديدة: تلك التي انبثقت من الِ(الجدعة الميتة) للماضي. يُمثل المشهد

مـن موقـع الأفضـلية للفلسفة وتكون وظيفته هي فهم الماضي. ما يفعله النبي ومـا فعلته إسرءيل القديمة، تائبة وغير تائبة، هو كله سواء. إن رسالة النبي تمنع الفهـم. كـان هـدف الـرب هـو أن يدمر هذا الشعب، لكي تكون هناك 'بذرة مقدسـة'. إن المواضيع المجمَّعة هنا هامة: التدمير والترحيل (السبي). ما من بقية تائـبة هـنا. تصـور صـورة الصـحراء شمولية دمار سدوم. يُعامل المجاز التفاؤلي للشـجرة بسـخرية فظـة. تـدور القصـيدة حـول موضـوع اللارجـاء: الشجرة المقطوعة: الجدعة الميتة لإشعيا.

حـتى مـع أن سـفر إشعيا (10: 18–21)(14) سوف يدمج موضوع الجدعة الميـتة لإسـرءيل بمجاز البقية التائبة المؤدية إلى إسرءيل الجديدة فإن الشاعر هنا في سـفر إشـعيا (إصحاح 6) لا يتعامل مع موضوع النجاة أو مع التوبة المؤدية إلى الخلاص. إن المواضيع السائدة هي، بالأحرى، مواضيع المصير المختلق، المحدد مـن قبل الرب. إنها تتعامل مع تجدد الحياة والانبعاث. إن نكران الرجاء مؤكد وضـروري. فحـياة إسـرءيل الجديـدة محـض هـبة. إن الدمـار الشامل لإسرءيل القديمـة مطلـوب مـن المجاز: ما من بقية. لا داعي للقول إن الجدعة تظل باقية. المقصـود مـن إعـلان هـذه (البقية) الميتة التافهة (بذرة مقدسة) هو الإدهاش. يقوم المجاز بوظيفته إلى حد كبير بالطريقة نفسها كما طفل سفر هوشع (1: 8) الذي «ليس شعبي». إن هذا الطفل الذي لا يرتجى منه هو الذي يسمع كلمات هوشـع (2: 23) «أنت شعبي وهو يقول 'أنت إلهي'». مركز الاهتمام في لاهوت الطـريق هـذا ليس ما حدث أو ما لم يحدث لإسرءيل القديمة. فإسرءيل القديمة ليسـت أكثر من منبع للمجازات القوية. إن الاستجابة للإله هي بؤرة لاهوت الطـريق هذا وهدفه، وليس الحكم، سواءً أكان تاريخيًا أم لاهوتيًا، على أحداث انقضَـت. (الجدعـة الميـتة) تصـبح (بـذرة مقدسة) تمامًا مثلما تؤدي الصحراء الخربة الخالية إلى الخلق في سفر التكوين (1: 2). فالموضوعة هي (الانتقال) من المـوت إلى الحـياة. يكمـن الانبعاث في رحلة الروح. ينشد الشاعر هذه المفارقة المجازية عن قصد. فشجرة الموت المجازية في ظلال قصة الجنة تصبح شجرة الحياة. هكـذا بالضبط يجد الشاعر طريقه للعودة إلى الشجرة الذي سُدَّ طويلاً بسيف الكيروبيم السحري في سفر التكوين (الإصحاح 3). إن سفر إشعيا هو تعليق استطرادي على التراث: شجرة الموت هي إسرءيل ماضيًا. لقد أصبحت شجرة

الـرجاء، شجرة الحياة، جدعته الميتة، بقية تافهة، الجدعة التي، في قنوط أيوب من الأشـياء البشـرية، تنبت براعم الحياة الجديدة: «لا تعدم خراعيبها وتنبت فروعًا كالغـرس» (سـفر أيوب 14: 7–9). فأين رجاء شجرة أيوب؟ ليس في الشجرة. في سـفر إشـعيا تم قطـع الشـجرة من قِبل الآشوريين، وفي سفر إرميا من قِبل الجـيش البابلي. ولكن حتى هكذا، ينبثق الرجاء من جديد. تبحث الجذور عن المـاء، والمـاء يجلـب الحياة. في هذا المجاز التقوي للرحمة الآلهية، يكمن الرجاء في الـتزام (طريق الرب). لا تموت جذوة. حالما يصل ماء النعمة الآلهية إلى الجذور، سـرعان مـا تصـبح الشجرة مثل(شجرة زرعت من جديد) وهو في سفر إرميا بالتأكيد الفهم الذاتي لإسرءيل الجديدة.

تـثير القصـيدة في سـفر أيـوب (14: 7–15) هـذا المجـاز نفسـه، وتجد حلاً مشـابهًا. فقسـوة الحياة البشرية يعبر عنها في شخصية أيوب الصابر على الألم الـذي يحـاول الدفـاع عـن حالـته أمـام ربه الساكت. إن حياة كهذه لأسوأ من المـوت. يعلـق أيـوب: «ليتك تخفيني في عالم الموت وتسترني حتى يرتد غضبك وتضرب لي موعدًا فتذكرني». (لأن للشجرة رجاء) أما الرجل؟ بعبارات قليلة يبـتدع مؤلـف سـفر أيوب صورة للتجدد المنقذ للحياة، الانبعاث على أساس الـرجاء الدائم التجدد الذي تحمله الجدعة الميتة لكل شجرة. إنه، مثل إسرءيل سـفر إرمـيا، سـوف يختبـئ إلى أن ينقضـي غضـب الـرب. أيوب سوف يؤمن بـتجدد الحياة. يطرح سؤاله بوضوح، بشكل جلي لا لبس فيه: «لو كان الانسان يمـوت فيحـيا؟» بهـذا التوصيف تتخذ شخصية أيوب إمكانيات جديدة كقدوة الصـبر التقوانـية: «لانـتظرت كل أيام شقائي إلى أن يأتي الفرج». ثمة رجاء لمن يلتزم بطريق يَهْوَه. هكذا تمامًا تعبر تلك النصوص عن اللاهوت الذي يشكل الأساس لتشكيلة من الأشكال الدرامية والأرخنات.

إن التعـبيرات والمواضـيع المسـتعملة لوصـف طريق الشر تضخم وتعمق موضـوعة الحـياة الجديـدة والانـبعاث. ففـي مقـابل صـفات الحياة التي تمنحها الشـجرة المنتصبة قرب الماء، تقدم لنا مقدمة المزمور الأول لسفر المزامير صورة القـش الـيابس، الـذي يطفـو عـلى السطح مرة أخرى في المجاز المعروف جيدًا لفصـل القمح عن التبن (العصافة). «الأشرار كالعصافة التي تذروها الرياح».

إن الذيـن يسـيرون في طـريق الـتوراة يصـمدون، في حـين أن أولـئك الذيـن يسيرون في طريق الأشرار تذروهم الرياح.

ثمـة شكل درامي مثير جدًا من هذه الموضوعة يمكن العثور عليه في المزمور (35: 4-6) الذي يقدم كنشيد على لسان داود:

> الخـزي والهوان لمن يطلب حياتي، والهزيمة والخجل لمن ينوي لي شرًا. ولـيكونوا كالـتبن في وجـه الـريح، حين يدحرهم ملاك يَهْوَه. وليكن طريقهم مظلمًا زلقًا، حين يطردهم ملاك يَهْوَه.

لمـا كانت صورة التقوانية للأشرار بوصفهم عصافًا (قشًا) في الريح الآلهية هـي نموذج شديد لاستعمال شخصية داود في العهد القديم، فإنها تتخذ شكلاً خرافـيًا. فرسـول يَهْـوَه يستهلك دور المحرر المخلّص للأتقياء ودور الجلاد لغير الأتقياء. وهو دور سنشاهده لاحقًا في المزمورين (2 و8) يضطلع به داود خرافي بوصـفه مسـيحًا. هـنا، صـلاة داود الافتتاحـية في المـزمور (35) هي التي تفتح المخيلة الشعرية على المعركة المجازية: «خاصم يا رب من يخاصمني. وقاتل الذين يقـاتلونني». مـع ذلـك، حـتى هـنا، تـبقى القصـيدة محض مسرحة لصراع ديني شخصي: »وقل لي: أنا خلاصك«.

في حـين أن المـزمور (35) قد أعطى المجاز سياقًا ضمن تراثات حروب داود في كـل مـن القصـة والميثولوجـيا، يتم تقديم شكل مختلف من المسرحة لتلك الكـتلة نفسـها مـن الـتراث في سـفر إرمـيا (23: 12). هـنا، العدو هو الذي يتشـكل في قصـة القـدر الذي يعلنه لأجل الأنبياء والكهنة الكافرين: «لذلك يكون طريقهما كزلاقة في الظلام، يدفعان إليها فيسقطان».

يمكنـنا أيضًـا أن نرى تنويعًا مزدوجًا لذلك الشكل التقواني نفسه من تحويل الأمـثال إلى قصـص، وإعطـاء (أعداء) الرب أشكالاً تخيلية في القصيدة المجمَّعة في سـفر أيـوب (21: 17-26). ففـي البيت (18) ينشد الشاعر عن الأشرار/الكفار بوصـفهم «كالـتبن في مهـب الـريح أو كالعُصافة في وجه الزوبعة». مثلما شكك الإصحاح (14) في الأمل بالانبعاث، المتضمن في مجاز الشجرة، يشكك سفر أيوب (20-21) في صـدق لاهـوت الطريق. هذا يُعنى بمصير الكفار. أولاً، يرشد صوفر

أيـوب في الحكمـة مـن هذا اللاهوت. بفعله ذلك، يعكس النص النبرة الخطابية لكلٍ من الأنبياء والمزامير (أيوب 20: 4-5، 8، 27-29):

> أمـا علمـت مـن قديـم الـزمان، مـنذ كـان الانسان على الأرض، أن ابـتهاج الكافـرين قريـب الـزوال وأن أفـراح الشـرير لحظـة. . يطير كالحـلم فلا يوجد، وكرؤيا الليل يفر هاربًا . . السماوات تكشف عن شـره، والأرض كـلها تقـوم عليه. تجرف السيول بيته، وتجتاحه في يوم الغضب. ذلك حظ الشرير من عند الرب، ونصيبه بأمر القدير.

المؤلف يجعل أيوب يجيب بسؤاله الصغير متحديًا التقوانية القائمة لأنداده وفهمهم للإلهي (أيوب 21: 7، 9، 13، 17-18):

> لـماذا يحـيا الأشـرار ويشيخون ومع الأيام يزدادون اقتدارًا؟ . . بيوتهم آمـنة مـن الفـزع وعصا الرب لا ترفع عليهم؟ . . يقضون أيامهم في نعـيم. . .هـل انطفـأ سـراج الأشـرار أو نزلـت بهـم نكبة؟ فصاروا كالتبن في مهب الريح أو كالعصافة في وجه الزوبعة؟.

هـنا يشـكك أيـوب في القوانـين اللاهوتـية، وصـوفر هـو الـذي يعـبر عن الاسـتعمال الـنموذجي لهذا المجاز في الكتاب. المزامير تصف أعداء الرب، وأعداء داود والتقوانـية. يصـف سـفر إرمـيا إسـرءيل وأورشـليم الغابـرتين بوصـفهما شـريرتين ومحكومًـا علـيهما بالدمـار. بذلك، فإن كليهما (المزامير وإرميا) يقدمان الحقـائق الراسـخة للاهـوت. مـع ذلك، يدحض أيوب هذه الثقة، وتحديه للإيمان التقواني، ردًا على تكرار صديقه صوفر لهذا اللاهوت، إنما يؤكد كذب (دوغماتية) صـديقه: «إذًا فباطلاً تعزونني! وما أقوالكم إلا خداع» (أيوب 21: 34). إن لاهوت الكـتاب لـيس لاهوتًـا للحقائق. إنه طريقة للتأمل النقدي. إنه تعلُّم ومناقشة. في سـفر أيوب، الذي يستهل بيَهْوَه وهو يراهن الشيطان حول ما إذا كان أيوب يسير في طريق الرب أم لا، تصل هذه المناقشة إلى ذروة حرجة.

إن استعمال الحكاية لإضفاء شكل درامي على تلك التقوى نادرًا ما يسمح لإغـراء القصـة بـأن يحجـب المناقشـة عـن سـياقها الحقـيقي في هـذا الخطاب الفلسـفي الأكبر. وهذا يتضح بشكل خاص عندما ننظر إلى الطريقة التي يمزج بهـا هوشـع مجازاته حول الأشرار بوصفهم زائلين مع موضوعي ندى الصباح

والعصافة في الريح. إن سفر هوشع يدخل ذلك في وصفه لإفرايم إسرءيل القديم (هوشع 13: 2–3):

> والآن يزدادون خطًا ويصنعون لهم تماثيل وأصنامًا مسبوكة من فضة جميعها من صنع أيد ماهرة. ويقولون: إذبحوا لها الذبائح. قبِّلوا أيها الناس! لذا يكونون كسحابة الصبح أوكالندى الباكر الزائل بل يكونون كالتبن المتطاير من البيدر أو كالدخان الهارب من الكوة.

إن التضمينات المفزعة للبيدر كتعبير عن الغضب الآلهي محتومة. هذه هي المرة الثانية التي يتبنى فيها هوشع هذه المجموعة من المواضيع. ففي الإصحاح (6: 4–5) استعملها لوصف الأساس لأجل رفض يَهْوَه الحاسم إسرءيل ويهوذا الماضي:

> ماذا أفعل بكم يا بيت أفرايم؟ وماذا أفعل بكم يا بيت يهوذا؟ طاعتكم لي كسحابة الصبح وكالندى الذي يزول باكرًا. أكثرت لكم الأنبياء وفاضت عليكم أقوال فمي، وأضاءت أحكامي عليكم كالنور.

إن التضمينات الفكرية لهذا التعليق على التدمير الموعود ليهوذا وأفرايم يجب عدم تفويتها. فهي ليست إشارة إلى أمم الماضي، بل إلى نص وتراث راهنين. ليست السيوف الآشورية والبابلية، بل الأسلحة الفكرية للكلمات هي التي تعاقب على مثل هذا الجحود إذ ليس الترحيل من الأرض المهددة؛ ولا النفي الأجنبي هو قدر الشعب. إن أفرايم ويهوذا سوف يُغرَّبان عن مصيرهما في ضوء التاريخ.

ثمة مجموعة كبيرة من المواضيع متضمنة هنا، عندما تُرد، إلى المجازين الإيجابيين للنور والماء، المرتبطين بالحياة والانبعاث. إن الحكم اليائس المتباين على أفرايم ويهوذا هو الذي يحمل تلميحات ضمنية لتنويع على نقد أيوب. تقدم هذه الفقرة من سفر هوشع ردًا على الأبيات الافتتاحية من الإصحاح السادس، الذي يُسمعنا الصوت الواثق للتقوانية. فأفرايم ويهوذا يلعبان دور صديقي أيوب (هوشع 6: 1–3):

> تعالوا نرجع إلى يَهْوَه لأنه يمزق ويشفي. يجرح ويضمد. يحيينا بعد يومين ويقيمنا في اليوم الثالث فنحيا. لنعرف يَهْوَه كل المعرفة

> ونتبعه. فيكون ضياؤه كالفجر، ورجوعه إلينا كالمطر. كمطر ربيعي يروي الأرض.

هل سيحقق أفرايم ويهوذا أملهما الذي وعد به سفر أيوب وإرميا والمزامير في مجاز الشجرة، وفي وعد إشعيا بالبذرة المقدسة؟ أين هو الغدير الذي على ضفته تنتصب شجرة الحياة في المزمور الأول؟ مع سفر أيوب، يقف سفر هوشع على الجانب النقدي من هذه المناقشة. إنه يرفض صلف أفرايم ويهوذا وثقتهما بالعيش في حضور الرب. إن هوشع يقف ليس فقط مع أيوب هنا، بل، مع موضوع التوبة الخاصة به، متفقًا أيضًا مع سفر يونان (2: 9-10) والمزمور (71: 20) وسفر صموئيل الأول (2: 6). يأتي الخلاص من يَهْوَه، وكما يرغبه. وهوشع يعيدنا إلى التصور الكتابي الأساسي للإله: أي إن إرادته هي كل شيء. إنها صلاة داود وصلاة يسوع على جبل الزيتون؛ إنها صلاة يونان في بطن الحوت؛ إنها صلاة حنة. هذا لا يساوي شيئًا من شأنه أن يمنح المرء الثقة. إذ لا أمان، ولا يقين هنا.

بالتأكيد، إن النص الوحيد الأكثر هزلاً والمليء بالخيال من بين النصوص الكثيرة التي تعالج موضوعة الحياة الجديدة والانبعاث، هو القصة الهزلية لرحلة حزقيال الرهيبة، إلى وادي الموت التي نجدها في سفر حزقيال (37: 1-14). تأخذ يد يَهْوَه حزقيال إلى وادٍ مليء بالعظام، فيُرى كل ما حوله. يكون كل هذا العدد الكبير من العظام يابسًا. وهكذا يوجه يَهْوَه سؤال أيوب إلى حزقيال: «أتحيا هذه العظام؟» يجيب حزقيال، بشكل ملائم وإن يكن بشكل ساخر أيضًا، أن الرب وحده هو الذي يقدر على الإجابة عن هذا السؤال. ثم يأمر يَهْوَه حزقيال بأن يتنبأ على هذه العظام (حزقيال 37: 4-7):

> فقال لي: تنبأ على هذه العظام وقل لها: أيتها العظام اليابسة اسمعي كلمة يَهْوَه. هكذا قال السيد يَهْوَه لهذه العظام: سأدخل فيك روحًا فتحيين. أجعل عليك عصبًا وأكسيك لحمًا وأبسط عليك جلدًا وأنفخ فيك روحًا، فتحيين وتعلمين أني أنا هو يَهْوَه. فتنبأت كما أُمرت. وبينما كنت أتنبأ سمعت بخشخشة فإذا العظام تتقارب. . .

بعد أن تعود العظام إلى الحياة وتقف هناك كجيش عظيم، يشرح يَهْوَه لحزقيال أن هذه العظام إنما كانت شعب إسرءيل الذي قال: «يبست عظامنا

وخــاب رجاؤنا وانقطعنا» (حزقيال 37: 11). ثم يأمر حزقيال بالتنبؤ مرة أخرى (حزقيال 37: 12–14):

> لذلك تنبأ وقل لهم: هكذا قال السيد يَهْوَه. سأفتح قبوركم وأصعدكم مـنها يـا شـعبي، وأجيء بكم إلى أرض إسرءيل. فتعلمون أني أنا هو يَهْوَه حين أفتح قبوركم وأصعدكم منها يا شعبي. وأجعل روحي فيكم فتحيون وأريحكم في أرضكم فتعلمون أني أنا يَهْوَه تكلمت وفعلت، يقول يهوه.

هـذا هـو يَهْوَه نفسه في قصة الجنة الذي يحول الشكل الصلصالي لإنسان إلى مخلوق حي (التكوين 2: 7). إنها الروح الآلهية للمزمور (104: 29–30): «. . وتـنزع أرواحهـا فتموت، والى ترابها تعود. ترسل روحك فتُخلق وتجدد وجه الأرض». عـندما يجعـل المؤلـف يَهْوَه يشرح أنه يجلب إسرءيل، شعبه، من قبره، فهـو يـردد صدى الموضوع نفسه بشكل آخر ذي طابع أكثر تاريخية للعودة من الـنفي المـأخوذة مـن الإصـحاح السـابق (36: 24): «وآخذكـم مـن بين الأمم وأجمعكـم مـن كـل البلدان وأجيء بكم إلى أرضكم». إن جمع هذين الشكلين المخـتلفين إلى بعضـهما بعضًا في سفر حزقيال يبرهن بشكل واضح على فهم الـتراث للعـودة مـن الـنفي بوصفها انبعاثًا. بالطريقة نفسها، يتم التعبير عن تجدد الحياة في إسرءيل الجديدة من خلال مجاز الطفل المولود من جديد. فإسرءيل التي كانت ميتة تحيا مرة أخرى.

يسَـخِّر هـذا المجاز لهدف التقوانية بلغة لاهوت الطريق في المزمور (30) حيث يصـبح الانـبعاث الفكـرة المهيمـنة المـتكررة لـلمزمور بكاملـه. هذا هو الإعلان الصريح للبيت الثالث: «يا يهوه إلهي. أصعدتني من عالم الأموات وأحييتني من بين الهـابطين في القـبر». ويمكـن أن نطلق على ذلك المزمور، الذي يقدم حوالي ثمانية عشر شكلاً مختلفًا من هذا الموضوع اسم (مزمور الانبعاث).

كنـت أود أن أخـتم مناقشـتنا نصـوص الانـبعاث في العهد القديم بإحالة عـلى سـفر دانـيال (12: 1–3). هذا المقطع يوضح المجاز بدمج فهم للنفي مجرد من الصفة التاريخية مع مطالب الـ 'إما/ أو' للاهوت الطريق:

> وفي ذلك الوقت ينهض ميخائيل رئيس الملائكة العظيم الذي يعتمد عليه بنو شعبك، ويكون وقت ضيق لا مثيل له منذ كانت الأمم إلى ذلك الزمان. ولكن في ذلك الزمان ينجو من شعبك كل من يوجد اسمه مكتوبًا في الكتاب. وكثير من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون بعضهم للحياة الأبدية وبعضهم للعار والذعر الأبدي. ويضيء العقلاء كضياء الأفلاك في السماءوالذين هَدَوا كثيرًا من الناس إلى الحق يضيئون كالكواكب إلى الدهر والأبد.

إن تضمين الأمير الخرافي ميخائيل، المراقب على الشعب(15) يسم هذا الشكل المختلف بأنه لا تاريخي وبأنه مجازي تمامًا. وهذا واضح أيضًا من البيت (3) التفسيري تربويًا، الذي يمنح الحياة الأبدية لمن يعلمون الآخرين. مع ذلك، فإن فصل قصة أولئك الذين يتعين عليهم أن يستيقظوا للحياة الأبدية عن الذين يواجهون الرعب والازدراء الأبديين إنما يقدم الاختيار المثير للجدل للمزمور الأول. فالالتزام التام بالتوراة يقف على النقيض من طريق الأشرار كمبدأ وجودي (أونطولوجي). مرة تلو الأخرى تبرهن النصوص الكتابية على الطابع الطائفي الحتمي للغتها ومخيلتها. بفعلها ذلك، إنما تخبرنا الكثير عن السياق الاجتماعي لمؤلفي الكتاب، وعن أولئك الذين حفظوه بوصفه تراثهم. يبدو من المناسب الآن أن ننكب على السياقات التاريخية الملموسة لأجل نشوء مثل تلك المجتمعات التاريخية في فلسطين القديمة.

4) آفاق لأجل الكتاب والتاريخ

إننا لا نملك تاريخًا واحدًا لفلسطين لكي نكتبه، إذ توجد عشرية أو أكثر من التواريخ على طول الحافة الجنوبية لسورية الكبرى. ولا يصبح هذا أكثر جلاءً في أي عهد مما هو عليه في العهد البرونزي المتأخر إلى العهد الانتقالي الحديدي الثاني، من أواخر القرن الثالث عشر إلى أوائل القرن التاسع قبل الميلاد. إن المنطقة برمتها تعاني أزمة اقتصادية تشتد دوريًا بفعل الجفافات وانهيار التجارة والتغيرات في أنظمة الدعم الإمبراطورية والسياسية. تعاني بعض المناطق الهجرة الكبرى، خصوصًا من بحر إيجة ومن الأناضول الساحلي، كما تعاني عملية طويلة من الاستيعاب (التمثل). تصبح مناطق أخرى

مهجـورة بشكل خطير وتكون مهددة بانهيار سكاني عندما يتم هجر البلدات والقـرى. تخضـع بعـض المناطق للانتقال نحو اقتصادات أكثر مقاومة للجفاف، وحـتى للـتحول إلى الحياة البدوية الترحالية عندما يبدو أن الأعداد الكبيرة من السـكان قـد تحولـت إلى الحـياة الـرعوية. مـع ذلك تعرف أقاليم أخرى تدفقاً للاجـئين الـذي يؤسسـون مسـتوطنات جديدة. هؤلاء يجلبون معهم الحاجة إلى استصـلاح الأرض وبـناء المصـاطب. في حـين لا تبقى منطقة واحدة بمنأى عن التغـيير، تمـتلك كـل مـنطقة عـلى حـدة جدولها الزمني الخاص بها، وتواريخها الخصوصـية مـن التضـييق أو الدعم الإمبراطوري، أو الانهيار أو الترميم. من بـين مـناطق فلسطين الكثيرة المتميزة جغرافيًا، يمكن القول إنه ما من منطقتين شـهدتا تاريخًا مشتركًا من الانتقال منذ العصر البرونـزي المتأخر وحتى العصر الحديـدي تمامًا. إن المناطق المتجاورة لم تؤثر سوى في محيط منطقة فرعية صغيرة. كـل هذا يوحي بالتوجه الإقليمي الصغير للناس في بداية العهد الآشوري. إذا كـان لا بـد مـن التكـلم عـلى الإثنـيات في هـذه الفـترة المبكرة، ولا أظن أن بإمكانـنا ذلـك، فيجـب أن نتكلم على عشريات من الجماعات ضمن غربي فلسطين وحدها.

مـع ذلـك، فإن زجّ المنطقة بالسياسة الإمبراطورية وإقامة السلطة الآشورية مع دعمها بعض الأشكال الكبرى من الحماية السياسية في فلسطين في بلدات مـثل غزة، وعسقلان، ولخيش، وأورشليم، وجازر، والسامرة، وعكا، وبيت شان، وحاصـور، ودان وفي أماكن أخرى، لم يدعم الاندماج السكاني أو نشوء الحكم الذاتـي القومـي، بـل إنـه، بالأحرى، قد عمل بشكل نشيط ضد الاندماج. إن طبـيعة التـنافس بـين حماة فلسطين الصغار الكثيرين قد منع بشكل فعلي أي مـنطقة واحـدة من إظهار تهديد محلي للمصالح الآشورية. كانت صور ودمشق والسـامرة تتـنافس عـلى سـهل يزرعيل، وصور ودمشق تتنافسان على الجليل؛ وعمون وإسرءيل على جلعاد؛ وأورشليم ولخيش على يهوذا . . إلخ.

فتتـت إجـراءات السبي وإعادة التوطين السكاني الآشورية المطبقة على نطاق واسع، الموروثة، والتي استخدمها على التوالي البابليون والفارسيون، والمقدونيون، بشـكل مـنهجي، البنـية التحتـية الفلسـطينية. هـذه الإجـراءات دمـرت كلاً من

استمرارية الروابط الإقليمية وتماسكها. فحتى الدعاوة (لسياسات العودة) كان لها هـذا الـتأثير، بخلـق مسـتعمرات أجنبـية معـتمدة اعـتمادًا كلـيًا عـلى الحمايـة الإمـبراطورية لأجـل شـرعيتها. يشـهد عـلى ذلـك تدمير الهيكل اليهودي العائد للمسـتعمرة العسـكرية في جزيـرة الفـيلة من قبل السكان المحليين ال(المصريين) إضـافة إلى تـراثات الـرفض الكتابـية والـنزاع بـين أولئك الذين يُعرَّفون بأنهم (عائدون) والجماعات المعرّفة باسم السامريين أو (شعب الأرض).

مـن المستبعد أن تكون الفترة الزمنية في فلسطين الممتدة من القرن التاسع إلى القـرن الخـامس قـبل المـيلاد قـد شـجعت نشـوء أي تجمـع سـكاني متين ومتماسـك إقليمـيًا. لقـد تقوض التماسك على النطاق الإقليمي بشكل حاد بفعـل البـنى السياسـية التقلـيدية للمشـرق. ولم تحافظ الأشكال الإمبراطورية للاستبداد على توازن القوى الإقليمية المتنافسة فحسب، بل إن أنظمة الحماية المحلـية أيضًـا قـد منعـت تدعـيم السلطة محليًا إلا بأشكال من الائتلافات بين المتنافسـين التقلـيديين. فقد كانت الولاءات والقدرات العسكرية مفتتة. وهذا ظاهر في تكاثر التحصينات حول معظم بلدات فلسطين الصغيرة. ففي العهد الفارسـي، لديـنا مقاطعـة (يهـد) الإمـبراطورية، ولكـن هـذه لم تكن انعكاسًا لشـعب واحـد أكثر مما كانت المقاطعات الفارسية الأخرى. وهذا يصح بالقدر نفسـه عـلى السـامرة. إن أي تصـورات للوحـدة الإثنية أو الثقافية يجب على الأقـل أن تـبدأ بالأدلة، وهنا، قد تبرهن النصوص الواردة من مستعمرة الفيلة الـيهودية عـلى أنهـا أكثر أهمية بالنسبة إلى تاريخ أورشليم في هذه الفترة من النصوص الكتابية التي تنطوي على مفارقة تاريخية.

لا يقدم مؤلفو النصوص أدلة مباشرة لأجل بناء تاريخ لأي عالم من الماضي مجـزوم بـه، بـل بالأحـرى لأجل تاريخ ومنظور العالم الخاص بالمؤلفين كما هو متضـمن في إسـقاطات النصـوص. هذا العالم هو إلى حد ما إغريقي-روماني أكثر مما هو هيليني. ينبغي علينا ألا نحدد تاريخ التراثات بل السياقات التاريخية للنصوص. وهذه معروفة قبل كل شيء من قمران في القرن الثاني قبل الميلاد، في سـياقات تُظهـر بوضوح أن تشكل الأسفار الكتابية كان ما يزال مستمرًا إذ مـا مـن ‹كـتاب› كهـذا في العهد الهيليني، سوى بعض النصوص الخاصة جدًا

ومجموعات منها. فتحليل هذه النصوص وتفسيرها هو مصدرنا التاريخي الأولي لأجل فهم الهيلينية في اسية. إن العالمين الفكريين للتراثات النصية للعهدين القديم والجديد يحملان تصورًا مشتركًا، يمكن تمييزهما في أقصى الأحوال بوصفهما شاهدين معاصرين، أقدم وأحدث، على تراث مشترك.

5) الاستمرارات والانقطاعات في تاريخ فلسطين

لا يقدم التراث الكتابي تمثيلاً للماضي بقدر ما يقدم المفهوم والمعنى اللذين نسبهما المعاصرون للمؤلفين الكتابيين إلى الماضي. فتاريخ فلسطين الذي تتبعناه من أواخر العصر الحجري الحديث (النيوليثي) على الأقل، يعكس استمرارية شعب فلسطين. تاريخيًا، إذا كان علينا أن نسأل من أين تحدر الناس الذين كتبوا الكتاب، فينبغي علينا أولا أن نشير إلى هذا العصر (النيوليثي) عندما تبنى قرويو فلسطين الأوائل ومزارعوها اللغة السامية وطوروها، وأنشأوا نسختهم الخاصة بهم من الاقتصاد المتوسطي. إن الاستمراريات الاجتماعية والثقافية لسكان فلسطين منذ ذاك الوقت واضحة لا لبس فيها. نحن نراها في البقايا المادية وخصوصًا في أساليب صنع الأواني الفخارية من قدور الطهي وجرار التخزين، كما في التطويرات اللاحقة للفوانيس والأواني الشائعة. نحن نعثر عليها في هياكل الاقتصاد، والبنى السياسية لنظام الحماية، وأنواع الاستيطان، وحتى في استمرارية طرق التجارة. إن توطيد الإمبراطورية، أولاً مع الآشوريين، التي قدر لها أن تستمر حتى الأزمنة الحديثة، قد بدل قليلاً من هذه البنى. كان تطور المعتقدات الدينية تقدميًا أيضًا، ينطوي على إعادة تفسير للقديم بقدر ما ينطوي على إدخال للجديد. كانت أسس الفكر الكتابي منصبّة في التوحيد الشامل القائم على إعادة تفسير لماضي فلسطين الديني. إن الصفة المميزة للكتاب، كتراث مجمَّع، تؤكد الاستمراريات التي أوجدها. فمن الواضح أن اليهودية والمسيحية، مع أنهما نفسيهما جاءتا لاحقًا بعد الكتابات المتبناة في الكتاب، كانتا تعتبران نفسيهما وريثتين لهذا التراث الفكري. عندما فسحت اليهودية في الطريق لهيمنة المسيحية في العهد البيزنطي في أثناء القرن الرابع ميلادي، وعندما أخلت المسيحية واليهودية المكان للإسلام في القرن السابع، حدثت تغيرات

في الأفكار الدينية للسكان، لكن هذه التغيرات كانت تطورية وكمية (تراكمية). حتى التهجيرات الكبيرة في القرن العشرين، المؤدية إلى إقامة دولة إسرائيل، قد تم فهمها بلغة العودة. إذ يتم الكلام عليها بلغة الاستمرارية.

من هذا المنظور، يجب على المرء أن يقول إن سكان فلسطين قد فرضوا على الدوام ثمنًا عاليًا لاستمراريتها. حتى تمزقات السياسات السكانية الإمبراطورية تمت إعادة تفسيرها لصالح الاستمراريات. فالحرمان كان يُعطى للمهاجرين بوصفه حقهم الولادي (حق المولد). إن الاستمراريات التاريخية كانت أيضًا عظيمة في الواقع. فمع أن الترحيل والنفي، والتغييرات اللاحقة للهوية والفهم الذاتي، كانت قَدَر كثيرين خلال تاريخ هذه المنطقة، فقد لعبت الاستمرارية دورًا معوضًا. لقد كفت دولة إسرءيل عن الوجود في عام (727 ق م) لكن قوم إسرءيل، وكثيرًا من بلداتها وقراها استمرت. ويمكن إثبات هذه الاستمراريات التاريخية لسكان هذه الهضبة مع الجاليات السامرية القروسطية والحديثة حول نابلس من خلال استمراريات السكان الزراعيين في وادي شكيم وفي أماكن أخرى من المرتفعات الوسطى. يمكن إرجاع الاستمرارية الاقتصادية والثقافية إلى العصر البرونزي المبكر. ليس على المرء أن يتخيل الآشوريين يبتدعون (الألواح الممسوحة) للمرتفعات في عام (722 ق م). فقد كانت لهم أراض لكي يديروها و يجبوا الضرائب منها. في حين أن المزيج الوراثي من السكّان لابد أن يكون قد تبدل جوهريًا بفعل هذه التغيرات، فإن كثيرين بقوا في المنطقة وقدموا اللغة والثقافة والديانة وأسلوب الحياة لأجل (العائدين) المتنوعين الذين جُلبوا إلى البلاد من شبه الجزيرة العربية وعيلام وسورية. لم يذهب الجميع إلى المنفى، ولا ذهب الجميع إلى مصر. إن الاستمراريات الأثرية ظاهرة، مثلما هي استمراريات اللغة والثقافة والدين وأسلوب الحياة. فـ'العرق' بالمعنى التمييزي، لم يعتبر قضية خلال هذه الفترة. لقد مزق العام (586 ق م). الحياة السياسية في أورشليم وغيَّرها. تلك كانت السياسة. حيوات معظم الناس استؤنفت مرة أخرى واستمرت على المنوال القديم. لقد أدخلت نهاية الدول الإقليمية في فلسطين السكان في سياق إمبراطوري، إذ أخفقت الهوية القومية مع تشكل الإثنية.

إن المؤشر الأساسي على الوحدة العائلية والإثنية التخيلية للكتاب لا ينعكس في حكايات الآباء أو القضاة أو الملوك. فهذه كلها قصص حول إسرءيل القديمة. محدد الهوية الأساسي إنما يلتمس بالأحرى في قصص وأناشيد ومجازات (الخروج) و(القفر) و(النفي) و(العودة). هذه تتمحور حول موضوع بني إسرءيل بوصفهم (شعب الرب) بوصفهم (المولود البكر) ليهوه، وبوصفهم ميراثه. هذه القصص كلها متجذرة بشكل راسخ في الخط العهدي الكبير الذاتي التعريف لإله بلا وطن أو شعب، يبحث عن شعب بلا وطن أو إله. في هذا المجاز نجد الأساس والمنبت للمجاز (الإثنوغرافي) لكل إسرءيل. هذا المجاز يعبر عن (إسرءيل الجديدة) بمركزها الواقع في هيكل يَهْوَه في (أورشليم الجديدة). هذه الهوية مكونة من وجهة نظر لاهوت الطريق الطائفي.

في الخطاب الكتابي حول حضور الآله، تصبح تعددية الأسماء الآلهية، والنعوت، والفن والرمز متحولة. يعرض الكتاب تفسيرًا للإلهي بوصفه حقيقة متماسكة من السماء. كما أنه يفسر الخواص المختلفة التي توجد معكوسة في التراثات البشرية بوصفها زائفة ومشوهة. في إعادة هيكلة التراث تلك، فإن الأصوات المؤلفية الضمنية للكتاب إنما تناقش 'اسرائيل الجديدة' المناقشة الأكثر وضوحًا. إن تطبيق هذه الرؤية الكتابية على العصر الحديدي ينطوي على مفارقة تاريخية، إذ إن يَهْوَه التاريخ مختلف عن يَهْوَه الكتاب مثلما أن إسرءيل التاريخ مختلفة عن إسرءيل الجديدة والكتاب.

مسألة تاريخية يَهْوَه سرعان ما تتضح بالرجوع إلى يَهْوَه التاريخ، الذي استعرضناه قبل الآن في الفصل السابع أعلاه. فأقدم إشارات معروفة إلى يَهْوَه تظهر على شكل اسم لموقع جغرافي في النصوص المصرية في فترة القرن الرابع عشر إلى القرن الثالث عشر قبل الميلاد، ولدينا أدلة تاريخية هامة على تعدد يهوه من العصر الحديدي. فنحن نعرف (ياهو) أو (ياو) من (نبو). كما أننا نعرف يهوات تيمان ويهوات السامرة، وربما كانت لدينا صور لهم من قنطلات أجرود، وهو موقع أثري في سيناء الشمالية. هذه الإشارات إلى يَهْوَه يمكن أن تتضمن أماكن عبادة أو هياكل (موقوفة) للألهة. ولدينا أيضًا أسماء شخصية كثيرة مع وجود عنصر (ياه) أو (ياو) أو (ياهو) الآلهي فيها. وتتمتع

هـذه الأسماء بانتشار جغرافي ملحوظ في العالم السامي الغربي. تشتمل هذه الأسماء على الاسمين الملكيين 'أزرياو' و'ياول/ إلوبيدي' في أقصى شمال حماة في سورية. مثل هذا الدليل المعروف جيدًا يعكس وجود عدد من المجتمعات التي ماهت بشكل مختلف تلك الوظائف الآلهية المركزية كالخصب والطقس برب اسمه يَهْوَه. إن بعل وحدد اسمان معروفان أكثر، لهذه الوظيفة الآلهية نفسها بين الساميين الغربيين.

كما نجد يَهْوَه أيضًا في فترات لاحقة: من (ياهو) في جزيرة الفيلة من العهد الفارسي إلى (ياو) المذكور في كتابات فيلون الجبيلي. ولا يمكن تجاهل الآله <إِيو> من سورية الشمالية، الذي ذكره أوزبيوس. في العهد الفارسي، نجد قطعًا نقدية معدنية عليها صورة يَهْوَه ورموز. وفي هذا العهد نفسه، وفي العهود الهيلينية التالية، نجد هياكل يَهْوَه في جزيرة الفيلة والقدس وأراد والسامرة (قرب جبل جرزيم) وفي ليونتوبوليس، وعرق الأمير وبرقة بليبيا. كما يزعم أن الهياكل المعروفة من التنقيبات، مذبح العصر الحديدي في أراد، وإعادة البناء الهيليني في بئر السبع، أنها يَهْوِيَّة أيضًا، ولكن فقط استنادًا إلى التشابهات المزعومة مع يَهْوَه الكتابي.

6) يهوديات كثيرة

إن مشكلتنا التاريخية لا تُحل بمقارنة إعادة التفسير اللاهوتي الكتابية ليَهْوَه بيَهْوَه فلسطين التاريخي. وتاريخية تصورات الكتاب الأدبية تنطوي إلى حد كبير على مفارقة تاريخية، ومن الصعب إثباتها عن طريق أي يَهْوَه من التاريخ، سابقًا أو لاحقًا، كذلك فإن التصورات المشتقة أدبيًا وتراثيًا لليهودية المبكرة افترقت عن أي واقع تاريخي معروف. إنها أيضًا تنطوي على مفارقة تاريخية.

مع أن الاسم يهوذا هو مصطلح جغرافي يرد ذكره في نصوص العهد الآشوري، ويشير إلى المرتفعات الواقعة جنوب القدس، فإن هذا الاسم في العهد الفارسي هو اسم سياسي. إنه اسم المقاطعة الفارسية. إن الاسم الذي يطلقه الآشوريون على المرتفعات الجنوبية هو <ياؤدا> والاسم الإمبراطوري للفرس، <يهد> لم يكونا انعكاسين لشعب أكثر مما كان أي من الأسماء الأخرى المستخدمة

لأجـل أقالـيم الإمـبراطورية. وعـلاوة عـلى ذلك، فإن الانتشار الجغرافي للشعب المشـار إليه بوصفه يهوذيين <يهوديم> كبير للغاية حيث أنه سيكون من الطيش الافـتراض بأن هذا الاسم يدل على مكان أصلهم. ولا ينبغي علينا الاستمرار في اعتبار هذا المصطلح (إثنوغرافيًا) دون دليل. في بداية العهد الحاخامي (التلمودي) في القـرن الـثاني مـيلادي، يكون مصطلح (يهوديم) وصفيًا بشكل ديني على نحو واضـح، ولـيس إثنـيًا ولا جغرافيًا. ومن الناحية (الشعبية–السببية) فإن المصطلح (يهوديـم) ارتـبط بالاسـم الآلهي (ياهو). إنه يُعرِّف (اليهوديم) بأنهم أتباع ياهو. هـذا الارتـباط الديـني هـو الـذي يـبدو الأكـثر ثـباتًا في انتشار استعمال الاسم (يهوديم) في الإمبراطورية الرومانية.

قـبل ذلـك، في نصـوص جزيـرة الفيلة، يبدو أن الاسم (يهد) قد استعمل لأجل مجموعة معرّفة من الناس الذين كانوا يطلقون عليهم اسم (يهود). لكنه لا يفهـم بمعـنى جغـرافي، بـل في سـياق الاندماج الديني لبعض الناس في هذه المسـتعمرة العسـكرية في مصر. ويمكن اعتبار كلمة (يهوديم) محض محدد هوية ذاتي مرتكز إلى العلاقة الدينية بالآله يَهْوَه. هؤلاء (اليهود) ليسوا قاطني يهوذا. ولا مـن المحـتمل أن يكونـوا قد جاؤوا أصلاً من يهوذا أكثر من كونهم جاؤوا مـن مـنطقة أخـرى مـن جـنوب المشـرق. إنهم أعضاء رابطة دينية من أولئك الذيـن تتمحور حيواتهم حول يَهْوَه. تلك النصوص تستحق النظر إليها جيدًا عن قرب أكثر.

أرسـل يدونياه، وهو كاهن المستعمرة العسكرية في جزيرة الفيلة بمصر، رسالة يعـود تاريخهـا إلى عـام (407 ق م) بالنـيابة عن زملائه الكهنة و(اليهود) مواطني جزيـرة الفـيلة، إلى حاكم يهوذا يطلب فيها إذنًا إداريًا بإعادة بناء هيكلهم، الموقوف للإلـه يـاهو، الـذي دمره (المصريون). يشير يدونياه أيضًا إلى رسالة تفسيرية كانوا أرسـلوها قـبل ذاك إلى أبناء سنبلاط، حاكم السامرة، والى رسالة قبلها، لم يتم الرد عليها، إلى كبير الكهنة في أورشليم. يتهم يدونياه فيها كهنة هيكل خنوب بالتواطؤ في تدمير الهيكل، الذي قامت به جيوش من قلعة سينه.

يزعم يدونياه أن الهيكل والمستعمرة العسكرية لليهود كانا في جزيرة الفيلة مـنذ الأزمـنة ما قبل الفارسية. إنه يدعي صراحة وجود روابط دينية بين هيكل

الفيلة وجالية الهيكل و(يهود) أورشليم. ربما لا يكون هذا الشعور متبادلاً. مع أن بعض الباحثين قد جادلوا بشكل غير منطقي إلى حد ما بأن يهود الفيلة يجب أن يكونوا قد جاؤوا من [مملكة] إسرءيل بدلاً من [مملكة] يهوذا بسبب عدم الالتزام بإصلاحات يوشيا وتمركز العبادة في أورشليم، فإنهم محقون في افتراضهم بأن المصطلح (يهود) هنا لا يقدم أي إشارة ضمنية إلى مكان الأصل في [إقليم] <يهد>. وتبدو الإشارة إلى مكان الأصل في الرسائل الواردة من جزيرة الفيلة بالأحرى وظيفة المصطلح (آرامي) الذي يستخدم في النصوص كمقابل لمصطلح (مصري). يمكن الحكم على احتمال كون (يهود) الفيلة أصلاً من جنوب المشرق، وذلك من غلبة الأسماء الشخصية السامية الغربية، وخصوصًا تلك الملحق بها مشتقات (يهوه). وثمة أيضًا مفردات عبرانية عديدة في آرامية هذه النصوص. مع ذلك، فإن الاستعمال الضمني للغة العبرانية، لا يدل وحده على أي (إثنية) أو عقيدة محددة. وعلاوة على ذلك، فإن الألوهيات السامية الغربية الأخرى التي تدعمها تلك الحامية اليهودية، ياهو وإيشوم بيت إيل وأنات بيت إيل تعكس [وجود] أصول سورية أوسع، وربما جنوب سورية.

ثمة آلهة أخرى، من أصل عالمي، يبجلها يهود الفيلة. إذ يقسم اليمين بالآلهة ساطي وتوجه التحيات باسم بعل ونابو، وشمشَ ونرجل، وياهو وخنوب. إن رابطة الدين والعائلة تجعل من الصعب الاستنتاج بأن الروابط الدينية (اليهودية) للجالية الفيلية، التي توحي بها أسماؤهم وأسماء آلهتهم، يمكن ترجمتها، بأي ثقة، بلغة الإثنية. فمن الصعب بما يكفي تعريف الإثنية، في أحسن الظروف. بعيدًا عن التجانس النسبي للوطن الإقليمي، فإن المهاجرين هم، من الناحية الإثنية، مختلطون بشكل سيء الصيت.

إن مبطحيا بنت محصيا إبن يدونياه (كلها أسماء يَهْوِيَّة) مثال رائع على مفهوم الروابط اليهودية في الشتات. يوصف جدها يدونياه بأنه آرامي، أو سوري من (سينه). ويوصف أبوها، محصيا، في سياق آخر، بأنه (يهودي). من الواضح أن هذا المصطلح لا يستبعد أن يكون المرء آراميًا أيضًا. في عقد الزواج الثالث لمبطحيا، يوصف أبوها، مثل أبيه من قبله، بأنه آرامي من (سينه). إن زوج مبطحيا، الأول، له اسم يهوي، هو يصنايا، إضافة إلى (كنية) يهوية هي:

بـن أوريـا. مـع ذلـك فـإن زوجها الثاني الذي يحمل اسمًا مصريًا (في) مع كنية مصـرية: (فـاي) كـان بـنَّاءً في قلعـة (سـينه). أما زوجها الثالث، الذي هو بنَّاء أيضًـا، فيحمل الاسم المصري أشُر مع الكنية المصرية (سِهو). إنه يتبنى لاحقًا الاسـم العـبراني الشـائع ناثـان. إن مسألة ما إذا كان ذلك لأسباب عائلية أم لأسباب دينية إنما هي موضع نقاش.

في التراثـات الكتابية، تتماهى يهد بيهوذا، وتصوَّر بشكل مختلف بوصفها المـنطقة الـتي تحكمهـا جمعـية هـيكل صغيرة تتمركز في أورشليم التي تقع إلى الشـمال تمامًـا مـن يهـوذا. مما لا شك فيه أن أورشليم في هذا العهد الفارسي تصـبح لأول مـرة معرّفة الهوية بوصفها مدينة اليهود، مدينة ال(يهوديم) ولكن لـيس من الواضح أن لهذا أي دلالة جغرافية في الدراسات الكَتابية. إن الاسم الشخصـي (يهـوذا) أيضًـا يـرد لأول مـرة خـلال هذه الفترة، ويرد في الكتاب بوصـفه السـلف (الإبونـيمي) لقبـيلة يهـوذا الكتابية، وكاسم إيحائي في سفر القضاة للذي يغزو مرتفعات يهوذا. إن الفهم الذاتي الضمني لليهودية الدينية (كما في نصوص جزيرة الفيلة) يوجد في الصوت المرجعي للنصوص الكتابية مثل سفر المزامير. تلك النصوص تزدري إسرءيل القديمة بوصفها مفقودة. إنها تخـتلق (إسرءيل جديدة) مركزة في دراسة التوراة، التي أعطاها إياها إله إسرءيل الماضـي المنسي منذ زمن طويل. مثل جيوش إسرءيل في قصة سفر يشوع (24) فـإنهم يرفضـون الماضـي ليخـتاروا طـريقًا جديـدًا، طريق يَهْوَه. هذا هو أيضًا منظور القصص لدى يوسفوس حول يوحنا هيرانكوس. إنه ينظر إليه على أنه يعيد تأسيس إسرءيل الجديدة في كل أنحاء أراضي فلسطين المحتلة أخيرًا.

ومـن المثير للانتباه أن مفهوم (<ءرص يسرءيل> / [أرض إسرءيل]) في هذه القصـص يؤسـس لـيس مـن خـلال محـدد الهوية الإثني، بل من خلال الاعتناق الديـني. هـذا هو مرة أخرى مفهوم إسرءيل (الحقيقي) وليس الإثني، الذي يُعطى للشـخص المؤسـس في ميـثاق دمشـق: (معـلم الصدق). لقد رأينا أن هذه اللغة تعكـس وجهة نظر طائفية. إن إسرءيل الحقيقية تفهم على أنها تشير إلى أولئك الذيـن يؤمـنون بطـريق الحقـيقة. في سياق كهذا تمامًا، يقدم يوسفوس الفريسيين كـيهود لأجـل (إسـرءيل الجديـدة). بالمقـابل، يُقـدَّم الصـدُّوقيّون الملتجئون لدى

الحسمونيين بوصفهم مشايعين لإسرءيل القديمة وللهيكل. مع ذلك، فإن ال<صدقيم> (الصادقين) الذين لا يمكن تمييزهم تاريخيًا، يقفون بصلابة في طَريق الصدق ذاك المعرَّف طائفيًا بمثابة (إسرءيل الجديدة) وهذا تعريف لاهوتي على نحو عميق، وليس إثنيًا. علاوة على ذلك، إنه تصور وفهم ذاتي لا بد أن يجبر المؤرخين على تجنب الكلام على اليهودية وإسرءيل كشعب الرب. إن اليهود والإيدوميين والجليليين والسامريين، إضافة إلى الإيسنيين والفريسيين، ومؤلفي الأناجيل، إضافة إلى حاخامات التلمود الأوائل، كلهم كانوا يفهمون أنفسهم بالاصطلاح المعرّف ذاتيًا (بني إسرءيل). فالأناجيل، مع كل سوء استعمالها المضاد للسامية ظاهريًا للمصطلح (يهودي) هي أعمال (يهودية) تمامًا تتمحور حول تلك الرؤية الطائفية الكتابية (لإسرءيل الجديدة) ذاتها. إنها ترى اليهودية، كما يراها الأحبار، من منظور ديني.

7) (اليهود) وفق يوسفوس

في القسم (12) من مؤلفه، يسرد يوسفوس سببية (إتيولوجيا) يهود مصر منذ السبيين تحت حكم بطليموس (من جبال يهوذا ومن أماكن حول أورشليم والسامرة وقرب جبل جرزيم). فيصف هؤلاء اليهود بأنهم (جماعتان) مع كونهم جميعًا يهودًا، تتنازعان حول ما إذا كان ينبغي عليهما إرسال جزيتهما إلى أورشليم أم إلى السامرة ‹حوليات 12:1.1› إن القضية المثيرة للاهتمام ليست أن يوسفوس ربما لا يعرف شيئًا إطلاقًا عن هؤلاء الناس في مصر. فقصته تقدم يهود الشتات على أنهم، في الوقت نفسه، من أصول وولاءات متباينة وبأنهم، من نافلة القول، يقومون بوظائفهم كجالية واحدة. في الفصل التالي، وفي سياق مرتبط بنسخته المختلفة من رسالة أريستياس يقدم يوسفوس قصة متناقلة عن بطليموس فيلادلفوس الذي أعتق (120000) شخص من أورشليم كانوا استعبدوا وجلبوا إلى مصر ‹حوليات 12 2.. 1−3 › مرة أخرى، فإن المسألة المثيرة للاهتمام ليست مسألة التاريخية. إن المسألة الهامة هي، بالأحرى، ما إذا كان موضوع (موتيف) يوسفوس السببي (الإتيولوجي) عن ترحيل 'من أورشليم' لا يقوم على مفهومه للِ(يهودي). إن استعمال المصطلح

للدلالة على أولئك الناس في مصر يستند إلى انتماءاتهم الدينية أكثر مما يستند إلى الجغرافية أو الأصول. هذه الرابطة الدينية قد تكون أيضًا وراء الاستعمال الفارسي للاسم يهد كإشارة إلى مقاطعة أورشليم بدلاً من الإشارة إلى منطقة مرتفعات يهوذا إلى الجنوب.

إن ربط يوسفوس الضمني، في هذه النصوص، السامريين بأورشليميي شتاته هو ربط من المهم أن نتذكره عندما نقرأ بعضًا من توصيفه السامريين الأكثر إثارة للجدل في مسعى لنفي كونهم يهودًا. فعلى سبيل المثال، في كتابه ‹حوليات› يقدم يوسفوس السامريين على أنهم يدعون زورًا أن شعائرهم ليوم السبت وقرابينهم المقدمة بشكل صحيح على جبل جرزيم إنما استمدت من (أجدادهم). يحاول يوسفوس أن يدحض تلك الادعاءات السامرية. فهو يجادل بأن السامريين ليسوا فقط غير يهود في الحقيقة فحسب، بل إنهم صيدانيون. إنهم أنفسهم، يجزم هكذا، قد أكدوا أنهم (غرباء عن قومهم وعن تقاليدهم) [أي تقاليد اليهودية] حتى إنهم طالبوا بأن يغير اسم هيكلهم ليصبح (هيكل جوبيتر هيلينيوس). مع ذلك فإن مثل هذا البيان يحمل فهمًا ذاتيًا سامريًا ضمنيًا بأن (قومهم وتراثهم) يمكن اعتبارهما يهوديين. والأكثر من ذلك أن يوسفوس يتهمهم بأنهم يحاولون بشكل منحرف الحصول على إلغاء لضرائبهم عن طريق ادعاءات التحدر من يوسف وإفرايم ومنسَّى، وعن طريق إدعاءاتهم بأنهم يؤدون الشعائر لعام اليوبيل. إنهم يجزمون، يجادل يوسفوس، بأنهم كانوا [حقًا] عبرانيين سوى أنهم [فقط] يحملون اسم (صيدانيون) ‹حوليات 6.8.11›. يقدمهم يوسفوس بوصفهم كذابين، يزعمون أنهم يهود عندما يناسبهم ذلك، ثم يزعمون أنهم ميديون وفرس، وفي السياق نفسه تمامًا «أنهم صيدانيون يعيشون في شكيم» ‹حوليات 5.5.12›.

يتجاهل يوسفوس، بالطبع، تفسيره الخاص الوارد في خطاب أريسيتاس في ‹حولياته 12 2.. 4–5› أن يَهْوَه كان متطابقًا مع جوبيتر هيلينيوس، وأن من الصعب أن تنطوي إعادة التسمية للهيكل السامري هذه على ردَّة. كما ينطوي قذف يوسفوس للسامريين على أنهم يعتبرون أنفسهم عبرانيين يراعون شعائر يوم السبت وعام اليوبيل، ويقدمون أضحية ويصونون أنفسهم بوصفهم بني إسرءيل، مهما يكن صدق الزعم بأنهم صيدانيون أو ميديّون أو فرس. فليس

واضحًا ما إذا لم يكونوا في الحقيقة غرباء على التراث. يروي يوسفوس أن الناس الذيـن اتُهمـوا في أورشليم بخرق السبت أو محرمات الطعام قد لاذوا بالسامريين. مـع ذلك، فهو يصفهم بأنهم قد فعلوا ذلك دفاعًا عن أنفسهم لكونهم أصلاً قد اتُهمـوا زورًا. إن شـهادة يوسـفوس هنا هي ضمنًا دليل على أن السامريين كانوا محافظين على التقاليد: ‹حوليات 7.8.11›.

نجد أن المصريين يهود، والسوريين يهود، والسامريين يهود. ويوسفوس يشير إلى «الـيهود في كـل أنحـاء المعمـورة، والذين كانوا يعبدون الرب حتى في اسية وأوروبة». إن الخصوصيات نفسها مؤثرة: فهو يشير إلى اليهود بأنهم قد حُمِلوا مسـبيين إلى مـا وراء نهـر الفـرات. مستشهدًا بسترابو، يتكلم يوسفوس على قـيام الـيهود بالاسـتيلاء عـلى قسم كبير من الإسكندرية، وعن اليهود الذين [كـانوا] يعيشـون في كـثير من مدن مصر كما في برقة وقبرص. يصف اليهود بـأنهم يسـيطرون على جيش كليوباترة: ‹حوليات 13. 10. 4 و14. 7. 2›. وهو يفسر قوتهم الكبيرة في مصر بأنهم أنفسهم كانوا مصريين أصلاً. وهو يكتب فـيما يـتعلق بالـثورة في بـرقة، «عن شعبنا، الذين تمتلئ بهم الأرض المعمورة» وعن اليهود في كل مدينة. ويكتب «من الصعب أن تجد مكانًا . . لم تدخله هذه القبـيلة مـن البشـر ولم يكـن مملوكًـا مـن قبـلهم». إنه يتكلم أيضًا على يهود الشتات بأسلوب فيلون نفسه: مواطنون نموذجيون للإمبراطورية. كما إنه يحكي عن أمم عديدة، تقلد اليهود، وتعلمت منهم أن تعيل "الأجسام الكبيرة لهؤلاء الـيهود" وتزدهـر باسـتعمال قوانيـنهم.(16) هـذه الصـورة لـ(يهود) الشتات يضـاهيها وصـفه لمدن فلسطين (اليهودية) في زمن الإسكندر، بما في ذلك مدن عبر الأردن وأدوم، وفينيقية وحتى (مدن سورية الأساسية).

في أوصـاف يوسـفوس تلك، يتحدد فهمه للـ(يهود) في الشتات برغبته في وصـف الـيهودية بأنهـا تضـم كـل الذين يؤمنون بالرب الكلي القدرة. حتى وصـفه الأكـثر تحديـدًا لأتـباع يسـوع، الذيـن يضمنهم كلاً من أولئك الذين يسميهم يهوذا وأميين يشكل جزءًا من فهمه لليهودية ‹حوليات 3.3.18›.

في حـين يجـد يوسفوس حرجًا في الاعتراف بأن أيًا من المشايعين المتزايدين للتوحـيد لم يكـن يهوديًـا، فـإن فـيلون، في إقامـة تفـريق حاسم بين المختصين

بالدراسات الهيلينية والشرقيين، إنما يثير اعتراضات حادة ومتشددة. بالنسبة إلى فيلون، اليهودي الإسكندراني، إن (نحن الإغريق) هم الذين يقفون في طريق الصدق، على عكس البرابرة. مع ذلك فإن (نحن اليهود) سليلي العبرانيين هم الذين يقفون ضد المصريين. يقف اليهود ضد كفر الأميين. إن أي حجة ضد فهم اليهودية المبكرة بوصفها جماعة إثنية أو أمة كان من الصعب أن تكون أقوى من حجة فيلون.

إن تصور فيلون يقف بصلابة ضمن سياق لاهوت الطريق الكتابي. إنه يشق طريق الأخيار، أولئك الذين يلتزمون بحياة مكرسة للتوراة، عكس طريق الأشرار. إنه يقدم تصوره لليهودي ولليهودية بشكل واضح ضمن سياق (إسرءيل الجديدة). يضفي الصفة التاريخية على أشرار (إسرءيل القديمة) الخاص بالتراث الكتابي بالإشارة إلى أمم الشرق اللامتحضرة في عصره. وتشبه أرخنة فيلون لهذه المجازات العقدية تمامًا ما رأيناه من التقنيات الأدبية لدى يوسفوس. يمنح سفر الأخبار إصلاح حزقيا توازنًا خطابيًا باستعمال أسلاف سامريين ثلاثيين: إفرايم ومنسى وأشير. بهذا الأسلوب الأدبي ذاته، يقدم يوسفوس السامريين (الذين يعرفهم بأنهم صيدانيون إضافة إلى كونهم فرسًا وميديين) يزعمون أنهم متحدرون من قبائل يوسف ومنسى وإفرايم. وبالشكل ذاته يعرّف يوسفوس هوية اليهودية نفسها في مكان آخر بلغة التقسيم الأدبي الثلاثي إلى صدوقيين وفريسيين وإسنيين. مثل تلك المساعي لأرخنة المفاهيم والمجازات الأدبية بشكل أساسي شائعة الحدوث في كل أنحاء أدبنا عن اليهودية. إن علم الاجتماع الفيبري [نسبة إلى ماكس فيبر (ز م)] هو وحده الذي سيشتق وصفًا للمجتمع القديم من هذه التخييلات الأدبية. وسواءً أوجدت في العهد الجديد أم لدى فيلون، أم لدى يوسفوس، فإنها تعكس عالمًا أدبيًا وليس تاريخيًا.

بتجاهلنا الطابع الأدبي للقصص والتراثات الكتابية، سواءً أكانت من العهد القديم أم من العهد الجديد، نكون قد تجاهلنا عالم جامع القصص والتراث الذي فسرت فيه التراثات أولاً. إننا نتجاهل عالم المؤلِّف، المتمركز في النزعة الطائفية الدينية للإيمان الصادق في مقابل الإيمان الكاذب للماضي.

تلك النزعة الطائفية ليست دين الإصلاح، بل دين التحول وإعادة التفسير. في ختام سفر الملوك، فإن التراث قد رفض العالم الماضي للملوك والبشر، ومعه أورشليم إسرءيل القديمة بهيكلها الذي بنته سواعد الرجال. وتنبثق إسرءيل الجديدة من الصحراء، من النفي. الأرض هي أرض سفر نحميا (1–4) الخالية وأرض سفر اللاويين (26). إنها توهو وبوهو سفر إرميا (4: 23). إنها الشكل المختلف لسفر المكابيين الأول (1: 37) من الخلق بعد العدم. إسرءيل الجديدة تبدأ عند الخلق. هو تمجيد ليس لأمة قديمة بل لحياة جديدة. إن إسرءيل القديمة، من قصة الجنة حول بحث البشرية عن الحكمة إلى نهاية صبر الرب في سفر الملوك الثاني، تنتمي ليس إلى أفعال الرب في الخلق، بل بالأحرى إلى أفعال البشر وعالمهم، حيث أورشليم بأسوارها وبرجها كانت هي فعلاً بابل سفر التكوين (11). هذه البابل هي أورشليم حيث ملوك بيت داود، مسحاء يَهْوَه كلهم، لم يفعلوا إلا ما كانوا يعتقدونه خيرًا بنظرهم هم.

إذا كان لا بد من تعريف اليهودية، كما هو شائع في الأبحاث الأخيرة بأنها الناس الذين أسسوا وشكلوا إحياءً للدين في سياق جالية هيكل يَهْوَه في أورشليم، كتلك التي نجدها في التراثات الحكائية لسفري عزرا ونحميا، فإننا نواجه مشكلة مزدوجة من الناحية التأريخية. أولاً، يجب أن نجزم بالتعريف المدرسي لحصرية إدعاء هيكل أورشليم: وهو جزم لا يمتلك أي مسوغ تاريخي أو أدبي. مثل هذا الجزم من شأنه أن يورط المؤرخين في دفاع مفارق تاريخيًا عن شرعية واستقامة رأي طائفة أورشليم، ضد تصورات أدبية من قبيل (شعب الأرض) وسامريي عزرا ونحميا. في حين أنه يمكن حل هذه المشكلة عبر التعامل معها على أنها (يهوديات عديدة) فإن هذه المقاربة لا تحل المشكلة اللاهوتية والتاريخية وهي أنه من الصعب اعتبار أورشليم الحاخامية التي قامت في فترة ما بعد الهيكل وريثة أي يهودية هيكلية كتلك.

إن يهودية الحاخامات لا يمكن إلا بصعوبة كبيرة أن نتصورها كواقع تاريخي واجتماعي لأي فترة سابقة للقرن الثاني ميلادي. فهي لا تمتلك مركزًا ولا تمتلك وحدة في أي فترة أبكر من ذلك. فمن ناحية، إن ما تعتبر (يهودية) تمتد خارجًا بعيدًا عن المركز، لتضم مجمل الشمول التوحيدي للعالم الكلاسيكي.

ومـن ناحـية أخـرى، فـإن (اليهودية) تحيل على تراثات دينية وفلسفية، تشترك كـلها بالبنية والفهم الذاتي المشتركين للاهوت الطريق. وتلك العقيدة، عندما تُسـتنفر لتقديم طريقة للعيش في الحياة العملية، طريقة عيش للمجتمع، فإنها تقـع ضـحية ضـعفها البنـيوي. إنهـا تنـتهي بدعم الانحراف التأويلي لفهمها الذاتـي: الاستبعاد القسري للجميع ولكل شيء يلهي المرء عن طريق الصدق وعن تكريس نفسه للتوراة.

إذا كـان الهـيكل الـيهودي يومـا مـا مركز اليهودية، كما جودل، على سبيل المـثال، في كـثير مـن الأحـيان لـدى الإشـارة إلى الحسـمونيين، وجهـود يوحـنا هيرانكـوس اليوشـعية [الإصلاحية، نسبة إلى "إصلاحات" الملك يوشعيا (ز م)] لفـرض الـتحولات على اليهودية، والى مختلف ترجمات العهد الجديد المؤرخنة مـن أورشـليم عصـر يسـوع، فإن ذاك الدور لم يأتها تحديدًا إلا كنتيجة مباشرة لـتدمير الهـيكل في عـام (70 م). في ذاك العصـر أعـيدت صـياغة دور الهيكل، بوصفه معبِّرًا عن الوجود الآلهي على الأرض، وذلك على شكل مجاز أورشليم مسـتقبلية وسماويـة. فلم تكن يهودية توراة الحاخامات، المتمركزة على الصميم الـروحي للـتراث، هي التي وقعت وريثة لتراث الهيكل. إن أورشيلم الحاخامية يمكـن بصـعوبة تعـريفها بأنهـا ديانـة بـأي معنى محدد للكلمة، بأكثر مما يمكن تعريف تراثات ال(تنك) التي تنبع منها. إنها تكاد تتمحور، كما كانت ديانات العـالم الأخـرى، عَـلى العـبادات والقرابين وخدمة الآلهة. وتتم ترجمة كل هذه التراثات، كما لدى فيلون، وإعادة تفسيرها بلغة فلسفية.

مـن الأفضل تعريف القضية المركزية المراهن عليها تاريخيًا بأنها تلك التي تسـعى فرضـية (الـيهوديات المـتعددة) إلى حـلها. فالحجة أنيقة تمامًا. إنها تقدم أيضًـا بيت منتصف الطريق الآمن لأجل البحث الآخذ بالانهيار الذي تمحور عـلى قضـايا تاريخـية تراثاتـنا المكتوبة. تلك اليهوديات العديدة التي تعيش في هذا العالم المجازي أساسًا هي يهوديات جزيرة الفيلة، كما هي يهوديات الأشكال التاريخـية المختلفة العديدة ليهودية بني إسرءيل التي رصعت المشهد الفلسطيني وشـواطئ الـبحر المتوسـط. إنهـا تشمل سُمَرَة السامرة، كما السامريين ويهود يوسـيفوس ويهـود فيلون الهيلينيين في الإسكندرية البعيدة. إلى هذه اليهوديات ينتمي بالتأكيد الصادوقيون والنذيريون والإسنيون والصدوقيون والفريسيون.

هـذه الأشكال العديدة لليهودية كلها تقع في ظلال البحث العصري. فهي، قاطبة، يهوديات أدبية أساسًا، تم تعريف هوياتها الذاتية عن طريق التراث. إننا أيضًـا نجـد الـيهوديات التي تم تعريفها فقط من قبل الباحثين بأنها يهودية: أي تلـك الجماعـات الافتراضـية مـن الـيهود الذين يعيشون في مختلف المجتمعات والجالـيات الافتراضـية المتضـمنة في مخـتلف(طائفـيي) ميثاق دمشق، وطائفيي لفائف البحر الميت، والأبوكريفا، والأبوكريفا المزوَّرة. وفي الواقع لدى طائفيي تـراثات العهـد القديـم العديـدة، مثل سفر عزرا، ونحميا، وسفر التثنية وسفر الخروج وبن سيراخ، كما في صوت الأناجيل ورسائل بولس.

إن أسـاس هـذا التصور لليهوديات العديدة هو في كل الأحوال أدبي أكثر ممـا هـو تـاريخي. تلـك الـيهوديات المـتعددة هـي كـيانات تخيلـية. إنها تعكس تشـكيلات مـن العقـائد غـير القابلة للتعريف إلا بطرق محددة بأي أشخاص عاشـوا في العالم القديم سوى المؤلفين الذين ابتدعوها. إنها متعددة ليس على أسـاس المجتمعات، أو على أساس التمايزات الإقليمية أو (الكرونولوجيا) مع أنها بالتأكيد قد تأثرت بمثل هذه المتغيرات. إنها تتميز بعضها عن بعض وفقًا لأنماط التصور الأدبية. فهي تمثل شكلاً أو آخر من المواضيع المعرِّفة ل(إسرءيل الجديدة) و(أورشليم الجديدة) ومواضيع 'طريق الصدق' و'طريق التوراة'.

مع ذلك، فإننا نمتلك، من الناحية التاريخية، تصنيفًا مختلفًا بلا ريب، تصنيفًا يكون فيه مصطلحا يهودي واليهودية ينطويان إلى حد كبير على مفارقة تاريخية، يمـتلكان مجـرد صـفة مرجعـية وعرضية، وليست تعريفية. في هذا التصنيف، لا وحـدة متماسـكة تخـص غـير تلـك السمات الفكرية المشتركة الشائعة لمنطقة جغرافـية مترابطة. هنا نجد أناسًا يعيشون في إدوم، وشكيم، والسامرة وإقليمها، والجلـيل ومـدن فلسـطين، مـع الجماعـات السـكانية المرتـبطة في عبر الأدرن، وفينيقـية وسـورية والإسـكندرية. هـنا نجـد السـاميين الغربـيين الكـثيرين في المسـتعمرات العسـكرية المصـرية مـثل سـاميي جزيـرة الفيلة وليونتوبوليس، ولديـنا أي عـدد مـن الجماعـات المتشـابهة دينـيًا بمـن فـيهم أفراد كنس المدن الإمـبراطورية الكـبرى، مـن رومـا إلى بـابل. لديـنا أناس ينتمون إلى تجمعات كانت، برفضها التفريق يبن اليهودي واللايهودي، ترى نفسها، لا داعي للقول،

بمفاهيم (إسرءيل جديدة). في هذا التصنيف التاريخي لا نجد الكهنة والقائمين بوظائف العبادة الرسمية لمختف هياكل يَهْوَه فحسب، أو حتى المشايعين والمؤيدين لهياكل كتلك، بل أعضاء وتشكيلة من الروابط، الدينية والفلسفية. هؤلاء هم الناس الذين كتبوا الأدب ودعموا كتابته. لقد كتبوا بالعبرانية والإغريقية والآرامية، كتبوا كتبًا نعدها اليوم يهودية: إنها الأعمال الكثيرة المغفلة اسم المؤلف، وغالبًا ما تحمل أسماءً مزيفة من (تنك) والأبوكريفا والأبوكريفا المزيفة ولفائف البحر الميت، والأناجيل والرسالات، إضافة إلى أعمال مؤلفين أمثال يوسيفوس وفيلون الإسكندراني، وفيلون الجبيلي. بالنسبة إلى هؤلاء الناس، فإن مصطلحات (اليهودي) (يهودي) و(اليهودية) هي من الناحية التاريخية، ملتبسة إلى درجة عالية.

بدلاً من أن نستبدل بتاريخ جنوب المشرق في أثناء العهد الهيليني إعادة صياغة سفر المكابين الأول والثاني، فإننا محتاجون إلى كتابة تاريخ لأجل هذه المنطقة. تاريخنا ينبغي أن يكون أكثر من تاريخ ليهوذا والسامرة. ونحن أحوج للتفكير أكثر في فلسطيا وفينيقيا والمدن العشر. ونحن بحاجة أيضًا للتفكير في بلدات الأغوار وبلدات الساحل. يجب أن نفكر بشكل خاص في بيت شان [بيسان] وبلدات سهل يزرعيل، وألا ننسى الجليل. إذا بقي الكتاب بؤرتنا، فلا يعود بمقدورنا أن نتجاهل المراكز الفكرية الكبيرة للإسكندرية وبابل كما نعرفهما. يمكن أيضًا أن نعتبر الأفكار الدينية وكتابات النصوص في أثناء العهد الإغريقي-الروماني بمثابة حركة فكرية وفلسفية داخل الهيلينية نفسها أكثر من كونها حركة دينية رجعية ل(يهود) فلسطين الأقل تهلينًا. هل كانت هياكل أورشليم، والسامرة، والفيلة، ولِيونتوبوليس، وبئر السبع تعبيرات عن تماسك ديني؟ أم كانت تعكس بعض الزمر العديدة، كل واحدة بطموحاتها السياسية والدينية؟ لو كانت اليهودية دينًا يمتلك نواته المبدعة المركزية في طائفة هيكل أورشليم، لما كان من الممكن أن تكون سامرية وليس فقط غير سامرية، بل إنها لما كانت حتى يهوذية، مفهومةً إثنيًا أو جغرافيًا. بالشكل نفسه، لو استمرت المَلَكِيَّة في كونها عاملاً ملخصًا للحماية، فما العامل الهام للسلطة الإدومية في يهوذا: خصوصًا ما يتعلق بعلاقة حاميهم الهيرودي بهيكل أورشليم؟ بالتأكيد إن كثيرًا من النصوص المبكرة، كالأدب الطائفي في لفائف

البحر الميت، لا ترى الهيكل بوصفه نواة ديانتها، مع أنها تعترف بقيمته السياسية والعبادية. وعلى نحو مشابه، تشير نصوص الفيلة إلى أن هيكل أورشليم والهيكل السامري هما مركزان هامان لفهمها (لليهودية) دون أن يكون حكرًا عليهما. وكيف لجماعات الجليليين أن تندمج في اليهودية؟ لو كان بالإمكان اعتبار الإدوميين والجليليين بمثابة (يهوديم) فماذا عن شعب عبر الأردن من فيلادلفيا [عمّان] إلى دمشق؟

هل كان بإمكان كل الذين التزموا بديانة كهذه أن يعتبروا أنفسهم (يهودًا)؟ أو، أن يعتبروا أنفسهم، مثل السامريين، بمثابة بني إسرءيل؟ إن الترجمة الإغريقية المبكرة للكتاب ذات صلة بـ(يهود) الإسكندرية. هل نُقِل أولئك اليهود إلى مصر من سامرة الإسكندر؟ أم هل كانوا (يهودًا) بسبب إيمانهم الكتابي؟ ومن أين أتى يهود تلمود أورشليم فيما بعد: أولئك (اليهود) الذين تمركزوا في مدارس طبرية وصباد وكنسهما؟ هذا عدا عن يهود عكا، ويهود جبيل ويهود الشتات في كل أنحاء الإمبراطورية الرومانية. فما الذي يعنيه أن تكون يهوديًا في فلسطين، أو حتى في الشتات، تحت حكم الإمبراطورية الرومانية؟ لماذا لا تعرف تراثات التلمود الحاخامية التي تعكس تراثات القرون الثاني إلى الرابع الميلادي سوى القليل جدًا عن العالم الهائل للشتات اليهودي: يهودية كانت مهلينة بشكل كلي للغاية وناطقة بالإغريقية؟ وكيف أن هذه الثقافة العالمية، المعبر عنها بشكل جيد للغاية في السبعونية وفي كثير من التراثات شبه الأبوكريفية قد فُقدت أخيرًا لصالح العالم اليهودي؟ ما لم نَلْهُ بهذه الأسئلة، ماذا كانت المقومات اللاحاخامية للديانة المعقدة للحافة السورية في العهد الإغريقي-الروماني؟ هل يتعين اعتبارها يهودية؟ لايهودية؟ معرّفة الهوية بشكل مفارق تاريخيًا مثلما هي نتاج للمشنا اللاحق؟ ما المجتمعات التاريخية المخفية التي يصرح عنها الكتاب؟ هل الكتاب نفسه معبّر عن اليهودية؟ أم هل هو صوت مغفل الاسم لتراث فكري للمنطقة برمتها؟

إذا كنا في صدد أن نمتلك تاريخًا نقديًا فعلينا أن نعالج المفارقات التاريخية التي خلقناها. هل الأسفار الكتابية نفسها نتاج يهودية قديمة؟ هل الاستمرارية بين الكتاب واليهودية تعكس تطورًا خطيًا من الناحية (الكرونولوجية) أم هل هي مظهر من مظاهر المفارقة التاريخية العقلانية، المثارة على صعيد العقيدة؟ هل هذه

الاستمرارية الافتراضية مؤكدة؟ هل إدعاء اليهودية الحق في الكتاب يخضع لنفس قاعدة إدعاء المسيحية حقها في العهد الجديد، والسبعونية تحديدًا، بحكم الضرورة اللاهوتية؟ إن الكتاب تاريخيًا، والأسفار التي تكونه، هي نتاجات للرؤية العالمية لجنوب المشرق بكامله. إن أولئك الذين تماهوا به [الكتاب] باعتباره تراثهم الخاص هم الذين ظهروا في أثناء القرن الأول، وربما الأفضل أن نقول في أوائل القرن الثاني ميلادي كالسامريين واليهود والمسيحيين. فهم كانوا إغريق وعبرانيين. كانوا سكانًا أصليين وشعب الشتات. وإذا كان الجميع سيماهون إرثهم بأرض (اليهود) فقد كان ذلك توكيدًا دينيًا، وليس تصريحًا بحقيقة تاريخية. إن مثل تلك الارتباطات باليهودية تحديدًا قد أوجدت في مصر، في بابل، وفي كل المدن الكبيرة للعالم الإغريقي-الروماني.

بعد أن دمرت الجيوش الرومانية أورشليم في عام (70 م) التقط الناس أنفاسهم واستمروا، وفعلوا ذلك مرة أخرى بعد ثورة بار كوكبا في القرن الثاني. عندما أصبحت الغالبية الساحقة من فلسطين مسيحية في أثناء العهد البيزنطي، لم يتم طرد أي أعداد كبيرة. لم ينته الوجود اليهودي في أورشليم سواءً في عام (70 م) أو في عام (130 م) بل بالأحرى إن الذي انتهى هو الفهم الذاتي لأورشليم ولشعبها بوصفهما يهوديين. مع أنه في القرن الرابع تم طرد المؤمنين بالطبيعة الواحدة عقيدة نحو الشرق، فإن السكان الأصليين استمروا، بفهم متحول لذاتهم ولديانتهم. بالشكل نفسه، في القرن السابع، عندما أصبحت الغالبية الساحقة في فلسطين مسلمة، طرد عدد قليل من البلاد. ومع أن كثيرًا من الكنائس أصبحت مساجد، فإن السكان الأصليين استمروا في فهم متحول لذاتهم ولديانتهم.

اليوم، يهيمن الانقسام اليهودي/ المسيحي على كثير من نظرتنا إلى اليهودية المبكرة. إنه تشويه مفارق تاريخيًا من القرن الثاني ميلادي، وهو في جوهره طائفي بعمق. إن الانقسام يستند على خلل بنيوي ضمن التراثات الكتابية نفسها. إنه يتلاعب بلاهوت الطريق ويؤرخن اللاهوت الذي جعلت اليهودية ومسيحية القرن الثاني منه نقطة انطلاقهما. إنه يفسد التراث ويشوهه.

الفصل الحادي عشر

عالم الكتاب الأدبي

1) عن الأدب

كانــت معرفة القراءة والكتابة في العالم القديم فنًا برع فيه جزء صغير جدًا مــن أي مجـتمع مفـترض. فـلم يكــن للمزارعين والرعاة ضئيلي النفوذ حاجة لاســتعمال الكتابة، وكذلك الحماة السادة المحليون والرجال الأقوياء الذي كانوا يسـيطرون بشـكل نموذجـي عـلى المحمـيات الصغيرة في فلسطين خلال معظم العصــر الــبرونزي. مع ذلك، كانت الحكومات الإمبراطورية محتاجة إليهم، وفي أثـناء العصــر الــبرونزي المـتأخر نجـد مراسـلات مـن الملوك المحليين للبلدات الحاكمــة لفلســطين وســيدهم الأعــلى المصري، وإليهم. كانت الكتابة وحفظ الســجلات في المــدن الــتجارية الكـبيرة في ســورية شغلاً شاغلاً للأعمال منذ منتصــف الألــف الثالث. إن أهم مجموعات النصوص التي تم العثور عليها في هـذه المـنطقة من العصر البرونزي تشمل إيبلا (2400 ق م) وآلالاخ (القرن 18 ق م) ومــاري (القــرن 18–17 ق م) وأوغاريت (القرن 14–13 ق م). لقد تم العثور في فلســطين نفســها عــلى قلـيل من النصوص العائدة إلى العصر البرونــزي. فالنصوص المصرية حول فلسطين قد عثر عليها من أواخر القرن التاسع عشر والقــرن الثامن عشر قبل الميلاد. وأهم هــذه النصوص هــي مجموعة كبيرة من

الرسـائل العـائدة إلى القـرن الـرابع عشـر والمتبادلة بين الفرعون ومرؤوسيه الفلسطيين، عثر عليها بتل العمارنة في مصر.

عمومًا، كانت الكتابة أداة عالية التخصص للتجارة والإدارة السياسية. كان يقـوم بهـا نسـاخون محترفـون. ما عثر عليه بشكل عادي كان سجلات أعمال، ونصوصًـا دينـية، وقوائـم مـن كـل الأنـواع، ورسـائل، ومراسـيم، وحوليات، ومعـاهدات، وعقـود، وأختامًا منقوشـة ونقوشًا تذكارية. وكانت الكتابة ذات الصـفة الأكـثر أدبـية تشمل الأغاني، والأمثال، والحكايات التراثية والقصائد الملحمية. كما تم أيضًا العثور على معاجم ونصوص مدرسية.

ومع اختراع الأبجدية في أثناء العصر البرونزي المتأخر ونشوء الحروف الخطية، فـإن إمكانـية بلـوغ الكـتابة قـد تجـاوزت الطـبقات المعنـية بالكتابة. تحت حكم الآشوريين، أصبحت الكتابة شائعة بشكل متزايد وشملت قسمًا أكبر من السكان. وقـد سـاعدت المسـاعي الآشـورية لإقامـة المـدارس في كـل أنحـاء إمبراطوريتهم، واسـتعمال الآرامـية لغة مشتركة، على توحيد المجتمع الذي كان مفتتًا إلى جماعات ثقافـية ولغوية مختلفة عديدة. مع هـذه التغيرات، تم إدخال سياق عالمي ورؤية عالمية إلى مـنطقة كانـت دومًـا إقليمية وذات توجه قروي. عندما أدخلت التراثات المحلية و(الفلوكلـور) في سياق أدبي، وجمعت وفسرت، أعاد تعريفها تيار التراث المثقف الأكثر تعقيدًا بكثير والذي أمست جزءًا منه. فالتقاليد والتراثات المحلية تم تحويلها إلى أدب، إذ كان يدرِّسها المعلمون لطلابهم.

في العهـد الآشـوري كانـت المكتـبات جزءًا من عالم الوجاهة. فكان الملوك والأثـرياء الكـبار يشـترون النصوص، ويرعون الباحثين والمعلمين. وعندما قام الفـرس، في مسـعى لاسـتمالة المقاطعـات إلى إدارتهم، بإدخال أشكال (الحكم المحلـي) فقـد شجعوا على جمع الأعراف والقوانين المحلية وتصنيفها. أصبحت المدارس والنساخون المحور لهذا التطور. لقد كونت الفلسفة والفنون، والحكاية والأغنـية ثقافـة المـنطقة، كما أوجدت سياقًا لإقامة ثقافة عبر-إقليمية وعالمية، خصوصًـا في أثـناء العهـد الهـيلني. وكـان كـثير مـن عمـل الجمع هذا إبداعيا وأصـيلا. وفي مسـعى لصـياغة المعتقدات والمفاهيم المعاصرة التي كانت معبرة عـن تراثات فلسطين، بدأ كثير من أقدم النصوص المتماسكة للكتاب المقدس

بـالظهور. تراكمـت في مخـتلف أشـكال المجموعـات والنقاشـات حول التراث والـتعلّم مـن الماضي. لقد شجعت الموضوعة المعتقدية لاستعادة الماضي وإحياء التماسـك الديـني المحلـي للمـناطق الـتابعة عـلى تشـكيل مـثل تلك الآداب وإبداعهـا. فكانـت مـتمحورة حـول قـادة الماضي وأحداثه كما يعرفها، ويراها النسـاخون والمعـلمون الذيـن ناقشـوها وأبدعوهـا بأشـكال مكتوبة وشفهية. اضـطلعت مجموعات من (المكتبات) الإقليمية بمهمة تفسير التراثات بوصفها كـنـزًا قوميًا مفقودًا تتم استعادته. فخلف ذلك العمل فهمًا جديدًا للناس. وتم استيعاب مكانة التراثات في العالم وجمعت وأعطيت شكلاً ثابتًا.

لم يكـن الاهـتمام بـالجذور القومـية والإثنـية الإقليمـية فـريدًا أو خاصًـا بفلسـطين، بـل كـان جـزءًا من حركة واسعة الانتشار ومتنوعة إلى أقصى حد امـتدت من بحر إيجة إلى بابل وما بعدها. كانت متمركزة في المهرجانات الدينية والتسـلية العامـة، وكانـت أيضًا متوضعة في جهود المدارس والفلاسفة الذين كـانوا ينشـدون فهـم العـالم بوصـفه متماسـكًا وذا معـنى. لقد ناقش الكتاب حاضـرهم بوصفه معبرًا عن إرادة الآلهة عبر حكايات تدور حول الآلهي وكيف أن آلهـة الـتراث قـد حددت أفعال البشر والأحداث القومية في الماضي. كانت تلـك القصـص تعتـبر تنبؤية ومعيارية للمستقبل وشكلت جزءًا مكملاً. لقد شـجعت الرغبة في إظهار الموثوقية والصفة الملزمة للتراثات الملقنة الكثير من كـتاب العالم الهيليني على إدراج التراثات المجمّعة في الماضي البعيد. فتم ابتداع سلاسـل مـن الأحـداث الـتي تقـتفي جذور أي مجتمع مفترض من الحاضر أو الماضـي القريب إلى غابر الأزمان، إلى أن بلغت الكمال في بداية الزمن وخلق العـالم. إن إضـفاء معـنى الكمال للتراث جعل من الممكن القيام بتأمل شامل لـلإرادة الآلهية بالنسبة إلى مجمل البشر ماضيًا وحاضرًا. لقد وضع ذلك المجتمع في السـياق الكونـي للسياسـة العالمـية، كمـا أنه وفّر أيضًا نقطة ارتكاز لأجل دارسـي الـتراث و(الإثنوغرافـيين) في كـل مكـان. بعبارة تبسيطية، كان نظامًا كونيًا لفهرسة التراثات. أوجد المكتبة بوصفها مكانًا ملائمًا لحكمة الماضي.

بـرزت الحاجـة إلى مخطـط متماسـك أو تسلسـل زمني يشرح أفعال الإرادة الآلهـية في سلسـلة مغلقـة من السبب والنتيجة. وفي الكتاب يسود نوعان من

التصنيف المنهجي أحدهما يحكم مجموعات المزامير وكتاب الحكمة والنبوءة، حيث يتم تجميع المجموعات وفقًا لرموزه. فتتم فهرستها بنسبها إلى ملك عظيم أو نبي أو معلم من العصور القديمة. أما النظام الآخر فيتجلى في مجموعات الحكايات ضمن (كرونولوجيات) متعاقبة، وهذا ما نجده في سلاسل الحكاية من سفر التكوين إلى سفر الملوك، كما في سفري الأخبار. إن سفر الأخبار مثير للاهتمام على نحو خاص نظرًا لأنه جعل معاصرًا للتراثات المختلفة لسفر عزرا وسفر نحميا. في الشكل المكتوب بالإغريقية من هذا التراث، تم تقصير تلك السلسلة أو توسيعها على الأقل مرة أخرى مع سفري المكابيين.

في هذه المجموعات الكبيرة من التراثات استعملت ثلاثة أنواع مختلفة من (الكرونولوجيات). وبما أنها كلها أعقبت التراثات الأساس التي تقوم هي بتصنيفها منهجيًا وترتيبها، فهي غالبًا ما تقع في تناقض معها. فالحكايات تكون مرتبة في سلسلة من العهود أو الأحقاب: سببيات (إثيولوجيا) العالم، قصص الآباء، قصص تشكّل إسرءيل كشعب في الخروج من مصر، تيهانات القفر، الغزو، القضاة، الملكية المتحدة، وأخيرا عهد إسرءيل ويهوذا وحتى تدمير أورشليم. وقد أثّر ذلك التحقيب، إلى حد ما، بقوة على تطور الأسفار المتعاقبة من تلك السلسلة، خصوصًا أسفار التكوين والقضاة والملوك.

مع ذلك، ثمة مخطط أكثر تأثيرًا ألا وهو ترتيب القصص بلغة تعاقب الأبطال أو الشخوص. هنا ثمة نظامان قد يكونان متضمنين. أحدهما يحكم التجميع بالشكل الأكثر بروزًا في أسفار موسى ويشوع وصموئيل. أما الآخر فيكون في تعاقب القصص نفسها، وهذا بالطبع الأكثر وضوحًا في سلاسل أنساب أسفار الأخبار والتكوين، وفي القصص المجمّعة في أسفار القضاة والملوك. في هذا النوع يتم ادعاء الموثوقية. إن التراث ينمو من الأب إلى الابن منذ بداية العالم. وفي سفر التكوين، يُكسر التعاقب. وفي سفري الأخبار تشتجر السلاسل الأنسابية موضوعاتيًا بدلاً من أن تشتجر خطيًا و(كرونولوجيًا). وتقام الروابط في كل مكان من السرد لتأكيده. إن إحدى أوضح هذه الروابط يتم خلقها عن طريق تعيين يشوع خلفًا لموسى. وتقوم صلة إبراهيم النسَبية بأبناء نوح بالوظيفة نفسها. ويلتمس مثل هذا السعي

إلى الـربط أيضًـا في خلـق منصـب (القاضـي) التخيلي لإنجاز سلسلة متعاقبة منظومـية مـن قصـص الأبطـال غـير المتصلة كليًا على خلاف ما نجد في سفر القضـاة. ربمـا كـان الأكـثر تضليلاً من بين هـذه الصلات بالنسبة إلى القارئ الحديـث هـو استخدام ومواءمة القوائم السلالية لربط متوالية من القصص، المستقلة لولا ذلك، حول الأبطال وأندادهم الدينيين مثل يوسف وموسى، إيليا وأليشـع وحزقـيا ويوشـع. إن اختلاق تلك السلسلة الشاملة، بدءًا بقصة جنة آدم وحـواء هـي الـتي تكمـن بشـكل مضـطرب وراء الرؤية الحديثة للكتاب بوصفه تاريخًا، يهيمن عليه تعاقب (كرونولوجي).

ويسـعى المخطـط الثالـث الـبارز في الكـتاب لإعطاء تواريخ زمنية مطلقة لفصـول القصـة، ولوضعها في تاريخ عالمي، يبدأ بالخلق في العام واحد. ويبدو أن ذلك المخطط تطور متأخرًا نسبيًا إذ ترد مخططات مختلفة تمامًا في بعض أقدم مجموعاتـنا الشكلية للكتاب: في الخماسية السامرية، وفي النسخة الإغريقية من السـبعونية، وفي الـتراث المسوري للكتاب العبراني. وهـذا الأخير مرتب كما رأيـنا، بـناء على مخطط (عام عظيم) مكوَّن من (4000) سنة (استنادًا إلى فكرة شعبية شائعة بين كثير من المؤرخين الهيلينيين) يسير من بداية الزمن إلى العام الـذي أعـيد فـيه وقـف الهيكل في عام (164 ق م) عندما انشق المكابيون عن الحكـم السـلوقي. اسـتخدمت مثل هذه المخططات (الكرونولوجيات) المعطاة قبل ذاك في القصص وأكملتها بأحداث معروفة للجامع.

بالاسـتعانة بهـذه الأطـر، كـان مؤلفو الكتاب قادرين على صوغ كتاباتهم ومجموعـاتهم (الإثنوغرافية) على شكل إرث من الماضي. بذلك العمل فإنهم لم يقدموا وجهة نظر تاريخية؛ لقد اختلقوا التاريخ كشكل من النقاش الفكري. فما كان إرثًا أدبيا ضخمًا ومشوشًا بشكل متنافر، ولم يكن مجسدًا بالقدر نفسه كمـا في إبداعـاتهم الخاصـة، اتخـذ شـكل بـرهان متقن على أن الآله الكوني للسـماء تعمَّد أن يجلبهم إلى العالم الحالي على هذا الشكل تمامًا. لفهم الإرادة الآلهـية، يمكـنهم الـتأمل في التراثات التي أوجدتهم. من المهم الاعتراف بعدم وجـود مـنظور تـاريخي في هذه التقديمات لعالم فلسطين هذا (المكون) من قصة وأغنـية وأسـطورة، ومواعظ تقية وعبارات قوية زاخرة بالمعنى، وشعر شهواني

وخطـب لاذعـة وما شابه، عدا الصلات التي وجدت بين القصص والتراثات. ثمـة مجموعـات مـن أنـواع مشـابهة من الأدب تصنّف ويربط بعضها ببعض بشـكل مصـطنع فحسب، في بعض الأحيان لأسباب تربوية خالصة. تستعمل تخيـيلات الخطابـات النبوئية، استحضارات عازف قيثارة أعمى، أو ملك ميت، كـان ذات مرة حكيمًا وفاهمًا، لمسْرَحَتها. فالحكايات ذاتها كانت مقصودة لأجل كل الأشياء المختلفة التي يقوم بها المسرح والتعليم والفلسفة.

2) التراث وتنوع القصة

تهـيمن قصـص الأصل على السرد الكتابي من سفر التكوين إلى سفري صـموئيل. تلـك الأسـفار تشـرح، بطـريقة أو بأخـرى، ولادة إسـرءيل القديمة وعالمهـا، وأورشـليم وملوكهـا. يحكـي سـفر التكوين قصة أصل إسرءيل بلغة أسلافه. أما سفر الخروج والعدد واللاويين فهي تضم عددًا كبيرًا من تنويعات التراثـات و القصص التي تلعب على (موضوعات) تدور حول أصل إسرءيل كأمـة، كـون يهوه اختارها. وتشمل تلك أيضًا سببيات مثل أصل عيد الفصح، والوصـايا والنوامـيس الـتي أعطاهـا الـرب لموسى عندما صعد كلاً من جبلي سـيناء وحوريـب وهـبط مـنهما. وتجمع القصص حكايات أصل حول الطاقم الكهـنوتي لإسـرءيل، الفلـك الأسـطوري والحرم المقدس، وحول العهد الذي عقـده إله إسرءيل ذاته مع إسرءيل وأسسه. وكثيرًا ما يكرر السفر الخامس من الخماسـية، أي سـفر التثنـية، تلك (الموضوعات) والحكايات نفسها مرة أخرى، عندما يسرد خطاب موسى الوداعي للشعب في ثلاثة أشكال مختلفة.

لا تـتوقف تراثات الأصل مع الخماسية. بل تقدم حكايات الغزو والاستيطان في سـفري يشـوع والقضـاة بمـثل هذا الوضوح حتى إن باحثين كثيرين ينجذبون مسلوبي الإرادة إلى هـذه التراثات بوصفها ذَاكِرات تاريخية لأبكر بواكير الأمة. في تلـك القصـص يـتم وصـف تأسـيس إسـرءيل كأمـة تمتلك أرضها. وفي سفري صـموئيل تـرد قصص أصل مملكة داود وكيف فهمت إسرءيل لا كأمة مثل الأمم الأخـرى، بـل كأمة تلي الرب. تخفي تلك الحكاية القصة الأصلية لدمار أورشليم القديمة، لأن مصير الأخيرة، إضافة إلى مصير السامرة، هـو الذي يهيمن على مجمل

قصة إسرءيل القديمة، من سفر التكوين إلى ختام سفر الملوك، وقد شكل ذلك أساس لإسرءيل جديدة وأورشليم جديدة.

الصفة المميزة الأكثر إدهاشًا لهذا التراث الطويل والمعقد، كما للحكايات الكتابية عمومًا، هي تكرارها الدؤوب. من الصعب أن تمر قصة لا تمتلك موازيةً لها، أو قرينة لها، أو شكلاً مختلفًا لها بطريقة أو بأخرى. ففي الإصحاحات الأحد عشر الأولى وحدها، التي تحتل في سفر التكوين صفحات عديدة تقريبًا، نجد قصتين للخلق، وقصتين للطوفان، وروايتين عن كيفية انتشار الأمم في سطح الأرض.[17] فلولا أشكالها المختلفة لكان من الصعب أن تملأ الحكايات الكتابية نصف حجمها الحالي. ومن المفيد أن نعرف درجة التنوع وطرازه. فلدينا تنويعات للأبطال وأدوارهم. لنوح ثلاثة أبناء: سام وحام ويافث، وكذلك كان لابد أن يكون لتارح أبناؤه الثلاثة: إبراهيم، ناحور وحران. بالشكل نفسه، لا نملك فقط الأب السلفي الضروري الواحد، بل ثلاثة: إبراهيم وإسحق ويعقوب. كل واحد له ندّه: لوط واسمعيل وعيسو. كما أن لإبراهيم ابنين (إسحق واسمعيل) وللوط ابنين (عمون ومؤاب) كذلك يجب أن يكون لإسحق ولدان (يعقوب وعيسو)، مثلما أن ليوسف ولدين (إفريم ومنسى). وإذا كان الإبن الأصغر يرث، فإنه يفعل ذلك ثلاث مرات: إسحق، ويعقوب وإفرايم. وإذا كان اثنان يتصارعان، فإن معظمهم يفعل ذلك: قايين ضد هابيل، يعقوب ضد لابان. سارة تخاصم هاجر، وراحيل ليئة. ولكي لا ننسى أحدًا، يقاتل رعاة إبراهيم رعاة لوط، ورعاة يعقوب رعاة أبيملك. من الصعب أن يتفاجأ القارئ حين يكذب إبراهيم على فرعون، بأن يخبره أن زوجه سارة هي شقيقته، فإنه يفعل الشيء نفسه مع أبيمالك ملك جرار. هكذا تمامًا، سوف يكذب إسحق كذبة مماثلة للملك ذاته من جرار. وليس غريبًا في أن نجد إبراهيم يحتفل بولادة مولوده البكر مرتين، أو أن نجد هاجر الفقيرة تبكي مرة ثانية في الصحراء، ونجد إسماعيل مباركًا مرتين. بعد كل هذا الشيء الكثير، من يماحك يعقوب على فراش الموت مخدوعًا كما خدع إسحق على فراشه؟ وبعد أن رأى يوسف حلمين، فلماذا لا يتعين ذلك على الفرعون؟ لماذا لا يكون لدينا شقيقان معنيان بالخير ليوسف، ومواجهة محكية

مـرتين للشـقيقين مـع أبيهما، عندما يدخل يوسف إلى السجن بصفته سجانًا ومسجونًا؟ لا يعترض المرء على كون يوسف يباع إلى فوطيفار مرتين بأكثر من اعتراضه لاحقًا على كثرة ميتات الماشية في أوبئة سفر الخروج.

بالكاد نخرج عن سفر التكوين. تسري الأشكال المختلفة المتعددة للقصة في كـل أنحـاء الـتراث. لديـنا ثـلاث روايـات لموت شاول، وثلاث لموت جوليات. وأورشـليم ولخـيش مدينـتان تحُـتلان ثـلاث مـرات. ومثـلما يلخص إبراهيم وإسـحق ويعقوب حكايات أصول إسرءيل، فإن قصص شاول وداود وسليمان تـلخص أصـول مَلَكِـية إسـرءيل، مثـلما، بـالفعل أيضًا، تلخص أسفار إشعيا وإرمـيا وحزقـيال الـنبوءة. ومثـلما أن أبطال سفر التكوين مزدوجين، فكذلك يُعطـى موسى هارونـ[ـه] في سفر الخروج، ويشوعـ[ـه] في سفر العدد. لشاول يوناثـان، ولـداود سليمان. يكون لإيليا أليشعـ[ـه] وليوحنا يسوعـ[ـه]. عندما نفكـر في الآبـاء مـع أكاذيبهم عن زوجاتهم بوصفهن شقيقاتهم، فإننا سنفكر أيضًـا بـتجلي [الـرب] الإصـحاح الثالـث من سفر الخروج في الأجمة المحترقة والقصـة نفسـها، بـلا أجمة، في الإصحاح السادس من سفر الخروج. ينبغي أن نفكـر بموسى على جبل سيناء وهو يتسلم الوصايا العشر في سفر الخروج (20) ثـم وهــو يتسـلم تلـك الوصـايا العشر ذاتها مرة أخرى في حوريب في سفر التثنية. ينبغي أن نفكر بالألواح الحجرية المكتوبة بإصبع الرب في سفر الخروج (31) مـع نسخ منها محفورة من قبل موسى بشكل أكثر نثرية في الإصحاح(34). يمكنـنا أن نفكـر بـداود وهــو يُطـارد مرتين من قبل شاول في سفر صموئيل الأول (24 و26). في قصة واحدة يختبئ في كهف، وفي الأخرى يأتي إلى معسكر شاول في الليل. في كلتيهما، يمتلك الفرصة لقتل شاول، مسيح يَهْوَه، ولا يفعل ذلك. كلتا القصتين تنتهيان بالاعتراف بداود بوصفه خليفة شاول و 'ابنه'.

مـن الممكـن أن مثل هـذه الأشكال المختلفة للحكاية قد حدثت حديثًا أو في أزمـنة غابـرة. فقصـة اغتصاب بنات لوط من قبل أهل سدوم في الإصحاح (19) مـن سـفر الـتكوين يـتردد صـداها بشكل واضح في الحكاية القائمة عن اغتصـاب محظـية لاويـة مـن قـبل قبـيلة بنـيامين في الإصحاح (19) من سفر القضاة. كذلك أيضا فإن التفتيش النبوي في الإصحاح (5) من سفر إرميا عبر

شـوارع أورشـليم لإيجـاد شخص واحد يفعل الصواب وينشد الحقيقة بشكل خجـول إنمـا يردد صدى الجدل بين إبراهيم ويَهْوَه في الإصحاح (18) من سفر الـتكوين بحـثًا عـن مسـتقيم في شـوارع سـدوم. نجـد مثل هـذه التوازيات في القصـص المزدوجة لولادتي يسوع ويوحنا، وفي أناشيد حنا ومريم، وفي قصص معجـزات إيلـيا واليشع. ولكن علينا أن نوضح جيدًا توازيات أقل جلاءً، كما بـين قصـص حزقـيا في سـفر الملوك وإصلاحات يشوع وحكاية يوسفوس عن إصـلاحات يوحـنا هيرانكـوس. تلـك ليسـت سـوى قصـة واحـدة علقت في الشـبكة الـتكرارية للـزمن الكتابي. إن قراءة ناموس موسى من قبل عزرا في سـفر نحميا (8) تردد صداها في حكايته المختلفة عن عزرا بوصفه معلمًا مثقفًا في سـفر عـزرا (7). وهـــذه بدورهـا يتردد صداها في قصة (معلم الصدق) في الصفحة الافتتاحية من (ميثاق دمشق) في (لفائف البحر الميت).

مـع ذلـك ثمـة أشـكال مختلفة أخرى تتضمن البناء الهيكلي (الموضوعات). فالمقدمـة (الفلوكلوريـة) الثلاثـية هـي بداية مفضلة لأجل السلاسل الموسعة مـن القصـص. لذلك نجد افتتاح قصة يعقوب–عيسو بثلاثة فصول قصيرة في سـفر الـتكوين (25) تـلخص يعقـوب بوصـفه رجـل نـــزاع. وهـذا ما يسم سلسـلة يعقـوب بأنها (تدور) حول سلف إسرءيل. وكما حدث، فإن الشعب الـذي يصـبح إسـرءيل أيضًـا يتصـارع مع الرب. وعندما تحبل رفقة بالتوءمين عيسـو ويعقـوب، تتخاصم (أمتان) على الحظوة وهما في الرحم. وحتى عندما يولـدان، يـنازع يعقوب عيسو على حقوقه بوصفه المولود البكر، ويقبض على كاحله. وعندما يكبر الصبيان، يستغل يعقوب تضور عيسو جوعًا فيبيعه قصعة مـن العـدس مقـابل التنازل عن حقه البكوري. وبطريقة مشابهة، ينفتح سفر الخـروج لـنا بثلاثـية مـن القصـص حـول ملـك مصر الجديد الذي لم يعرف يوسـف. تـتهدده قوة إسرءيل ويخشى أن يفر شعبه من البلاد. يستعبد إسرءيل، ولكـنه كلما زاد (بلاياهم) أصبحوا أكثر عددًا وعظمة. لذلك يصدر الفرعون الشـرير مرسـومًا بقـتل الأطفال الذكور لبني إسرءيل عند ولادتهم. ومع ذلك، تخدعـه القـابلات عـندما تصـبح إسـرءيل مـرة أخرى أكثر عددًا وعظمة. يأمر الفـرعون أخـيرًا بـرمي كل وليد في النيل. آنذاك، في تلك الحكاية الثالثة، ينال

الفـرعون (مـأرب)ـــه. تتحقق كل مخاوفه. يوضع الطفل موسى في النيل لكي تـنقذه ابنة فرعون. تكثيفًا لسخرية القصة، يكبر الصبي في بيت الفرعون. هذا هـو موسـى الـذي في عظمة إسرءيل سيقود شعب يَهْوَه خارج مصر. بالشكل نفسـه، فـإن افتتاح سلسلة قصص إبراهيم تبنى حول ثلاثة فصول مختلفة يبني فيها إبراهيم مذبحًا ويظهر يَهْوَه له ليخبره حول ما سيحدث في مسار القصة.

إن مـثل هـذه المقدمـات ليست جاهلة لزيادتها عن الحاجة، لكنها تستخدم أشكالها المختلفة لتؤطر (موضوعات) وتُطّور لاحقًا ضمن قصة أكبر. يمكن أن تـأتي المقدمـات أيضًـا عـلى شكل أزواج، كما في الافتتاحية المزدوجة لقصص يوسـف في سـفر الـتكوين (37) حيـث يكون لديه زوج من الأحلام ليرويها. والأحـلام تشير مقدمًا إلى الأحلام المزدوجة اللاحقة للساقي والخباز في سجن يوسـف، إضـافة إلى الحـلمين التوءمين عن الوفرة والمجاعة. إنها تستعمل أيضًا للتنـبؤ بنتـيجة القصـة، عندما سيعترف إخوة يوسف بعظمته. هذا النمط من التـنويع الحكائي هو الذي نجده في افتتاحية سفر صموئيل. فعالي رجل وكاهن عظـيم في شـيلوه، لكـنه مُسِـن وأبـناؤه أشـرار. يختار صموئيل ليأخذ مكانه. وبشـكل مشـابه، صـموئيل رجـل عظـيم، وعـندما يشـيخ يكـون أبناؤه أيضًا، شـريرين. يتم اختيار شاول ليحل محله. هذه الأشكال المختلفة في بناء حكايات الكـتاب شـائعة الحدوث. من المؤكد أن من بين الأمثلة الأكثر لفتًا للنظر لمثل هـذه البـنى المـنمطة هـي الإصـحاحات الافتتاحـية لإنجـيلي مـتى ولوقـا. هذه الإصحاحات تعطينا الأشكال المختلفة الشهيرة لقصة الولادة.

أكـثر ما يلفت الانتباه خاتمات الحكايات التي نجدها تنهي قصتي حياة موسى وداود. الأولى تـرد في سـفر التثنـية والأخـرى في سفري صموئيل. سفر التثنية (32) يـأتي مباشـرة بعـد نهايـة ثالثة خطب موسى الوداعية. إنه نشيد طويل، يـلخص سـفر التثنـية ويفسـره، وربمـا الخماسـية ككـل، بوصفه كتاب تعاليم موسـى. يعلـن (كـتاب الشـريعة) هذا بكلمات افتتاحية للنشيد تظهر عظمة الـرب: «هـو الصـخر الكامل صنيعه. إن جميع سبله عدل. إله أمانة لا جور فيه صـديق وعـادل هـو». وتسـتمر القصـيدة في حوالـي عشـرة مقاطع تكرر هذا التعلـيق عـلى سفر التثنية ككل، كطريقة لمدح الرب في سياق لاهوت الطريق

للكتاب. عندئذ يعطى موسى إرشادات لأجل موته. يتبع ذلك في الإصحاح (33) بقصيدة ختامية: مباركة موسى لكل من قبائل إسرءيل على فراش الموت. إلا أن أقرب شكل مغاير للحكاية إنما يرد في سفر التكوين (49) حيث تختم قصة حياة يعقوب بمباركته أبناءه الاثني عشر.

تسير قصة داود على النمط نفسه. يستعمل سفر صموئيل الثاني (22) شكلاً مختلفًا من المزمور (18) الذي تفسر مقاطعه العشرة مجمل قصة حياة داود بوصفها رحلة الروح. هنا لا نصادف ماضي داود إسرءيل. يصبح داود القدوة للأتقياء، السامع الضمني للنشيد. كما في نشيد موسى في سفر التثنية، فإن الجمهور يؤمر بالسير في طريق الرب. هذا التفسير اللاهوتي يختم مع ذلك بنشيد آخر يعاد تقديمه على أنه الكلمات الأخيرة لداود. إنه قصير، ويحذو كثيرًا حذو موضوعة المقطع الافتتاحي للاصحاح (32) من سفر التثنية. فهو يفسر حياة داود كمدح للرب، بلغة لاهوت الطريق ذاتها، المألوف جدًا لنا من سفر المزامير. هذا الآله، الرب هذا، هو (صخرة إسرءيل) وداود هو الذي «يحقق الاستقامة للبشر ويحكم في خوف من الرب».

3) مكعبات ليغو كوبنهاغن

في تشكيل العهد القديم لا نتعامل حتى مع التراثات الأقدم لإسرءيل المبكرة. إننا نتعامل مع تراثات تم تقديمها واعتبارها قديمة. إن تراثاتنا، وأبكرها التي نعرفها هي (لفائف البحر الميت) إنما تأتي من العهود الهيلينية والإغريقية-الرومانية. فأي شيء أبكر ليس معروفا إلا كماضٍ مسرود أو كماضٍ منقول. هذه التشكيلة الغنية من النصوص تمدنا ببعض الأمثلة الملموسة جدًا عن كيفية انجاز كتابات كتلك التي نجدها في الكتاب. بلفائف البحر الميت، نمتلك مدخلاً إلى العالم الحقيقي لصنع النص، وتأليف التراث ونقله. نصوص البحر الميت تجعل من الممكن فهم نصوص قبل أن تكتمل سيرورة التراث. إنها تمدنا بالمصادر، المسودات، وترجمات لما أصبح فقط بعد زمن طويل معترفًا به تراثًا كتابيًا. إنها تمدنا بكثير من نصوص الكتاب قبل أن يتم جمعها بوصفها الكتاب.

لدينا عدد كبير من النصوص من الكهوف الواقعة قرب البحر الميت التي تقـدم إنشاءات مختصرة جدًا مشكلة من مقاطع تشبه كثيرًا المقاطع الموجودة في الكـتاب. المـثال الجـيد عـلى هـذا هـو[18] نص تم ابتداعه بجمع عدة شطور أو وحـدات مـن بيـت شـعري واحـد أو أكثر فحسب. وهذا يشبه كثيرًا ما نجده مبعـثرًا في كل مكان من أسفار الخروج واللاويين والعدد والتثنية. هذا الإنشاء لـه موضـوعة واضـحة، ويقدم نفسه كسلسلة من التلفظات والتنبؤات الآلهية المروية، وكلها ذات معان إضافية مسيحانية.

وتكـلم [يَهْـوَه] إلى موسـى قـائلاً: (التثنـية 5: 28–29) «فسـمع يَهْـوَه مـا كلمتموني به وقال لي: سمعت ما كلَّمك به هؤلاء الشعب، فأحسنوا في جميع ما قـالوا. يـا ليـت لهـم دائمًا قلبًا هكذا، فيخافوني ويعملوا بوصاياي طول الأيام لينالوا خيرًا هم وبنوهم إلى الأبد! » (التثنية 18: 18–19): «سأقيم لهم نبيًا من بين إخوتهم مثلك وألقي كلامي في فمه، فينقل إليهم جميع ما أكلمه به. وكل مـن لا يسـمع كلامـي الـذي يتكـلم به أحاسبه عليه. . » (العدد 24: 15–17) «. . كـلام بلعـام بن بعور، كلام الرجل المنفتح العينين، كلام من يسمع أقوال الـرب، مـن يعـرف معـرفة العلـي. من يبصر ما يريه القدير، من يتلقى جوابًا فتتفـتح عيـناه. أراه وهو غير حاضر. وأبصره وهو غير قريب. يطلع كوكب من بـني يعقوب ويقوم صولجان من بني إسرءيل، فيحطم جهة مؤاب ويسحق جميع بـني شـيت». وحـول لاوي يقـول (التثنية 33: 8–11): « . . أعط يا رب التُميم والأوريـم لـرجالك التقاة بني لاوي الذين امتحنتهم وخاصمتهم في مَسَّة عند مـياه مريبة. والذين قال واحدهم عن أبيه وأمه: ما رأيتهما، وقال عن إخوته لا أعـرفهم، وعـن بنـيه أيضًا لأنهم حفظوا كلامك ونصروا عهدك. يعلِّمون بني يعقـوب، بـني إسرءيل أحكامك وشريعتك، ويقدمون البخور والمحروقات على مذبحـك. بـارك يـا رب قوتهـم وارض عـلى عمـل أيديهـم وحطم ظهور من يقـاومونهم ويبغضـونهم حتى لا ينهضوا». وفي اللحظة التي أنهى فيها يشوع مديحـه وتشـكراته بمزاميره، قال: (يشوع 6:26) «ملعون لدى يَهْوَه من يبني هذه المديـنة أريحـا. على ابنه البكر يؤسسها، وعلى أصغر بنيه يرفع أبوابها». والآن قام رجل ملعون، من بليال، تبين أنه صائد طيور للشعب ومخرب لكل جيرانه . . سـوف يتـبين أنهمـا أداتـان للعـنف . . وسوف يعيدون بناء . . [هذه المدينة]

وينصبون لها متراسًا وأبراجًا، لجعلها قلعة للشر (شر عظيم) في إسرءيل، ورعبًا في أفـرايم ويهـوذا . . وسوف يقترفون التدنيس في الأرض والتجديف الكبير بـين أبـناء . . وسـوف يسـفكون الـدم مـثل الماء على أسوار ابنة صهيون وفي ضواحي أورشليم».[19]

يشـبه الجزء الأول من هذا النص مقطعًا نجده في سفر التثنية (5: 28–29). مـع ذلـك، ففـي نـص الكـتاب يكـون البـيان خطابًـا من موسى إلى الشعب، يستشهد فيه بيَهْوَه. وفي إنشاء لفائف البحر الميت، يخاطب يَهْوَه موسى مباشرة. يبدو أن الترجمتين مستقلتين عما يمكن أن ندعوه تيارًا مشتركًا من التراث.

الجزء الثاني مماثل تقريبًا لما يمكن أن نقرأه في سفر التثنية (18: 18–19) في حـين أن الجـزء الثالـث له عـباراته الافتتاحية الخاصة به ويقدم انعكاسًا بعيدًا لكـلمات القسـم الأول مـن سـفر العـدد (24: 15) حيـث يمكن أن يكون له مصـدر مستقل. أما الجزء الرابع، والأكبر، فهو مماثل لسفر التثنية (33: 8–11) في حـين أن الجـزء الخـامس مـن نصنا يقدم مفاجأة. إنه يشبه كثيرًا جدًا المقطع الـذي نجـده في سفر يشوع (26:6) وفي الكتاب يكون مقترنًا بالقصة الشهيرة لسقوط أريحا. مع ذلك، فما من علاقة إطلاقًا لنص لفائف البحر الميت بأريحا، إذ إنـنا نقرأ (هذه المدينة) بدلاً من اسم الأخيرة. من الواضح أن أورشليم هي مـرجعه! نـص لفائف البحر الميت يمضي في طريقه الخاص لكي يصف مصير أورشليم، ويظهر هذا الجزء أن النص ككل له هدفه المستقل الخاص به.

إن القسـم الآنـف الذكر ليس شذرة (نتفة) من نص أكبر. إنه كامل، وإن يكن متضررًا، فهو، بحد ذاته، تأليف كامل. ومع كونه قصيرًا، ومؤلفًا من شطور نعـثر علـيها في أمـاكن أخـرى، فإنـه تألـيف كامل. إن شكله ليس عرضيًا ولا اعتباطـيًا. ثمـة تفسـيرات عديـدة ممكـنة فـيما يتعلق بأصله. فالمؤلف قد يكون استعمل نصوصًا كتابية كأساس لأجل كتابة نصه. ربما، من ناحية أخرى، يتعين علينا أن نعتبر هذا النص محض شكل مختلف من التراث الكتابي الذي لم يتم تضـمينه في أحـد أسفار الكتاب. تصبح إمكانية أن تكون النصوص الكتابية، بكـل تنويعاتها العديدة، قد بُنيت من مثل هذه الأنواع من النصوص إمكانية مغـرية كـلما تـبين لنا أن كثيرًا من أسفار الكتاب لم تكن قد اكتملت بعد في الزمن الذي كتبت فيه لفائف البحر الميت.

ثمة تشكيلة كبيرة من نصوص كهذا النص في لفائف البحر الميت. أحد هذه النصوص مُنَوِّر على وجه الخصوص. إنه يشبه القصة الموجزة لصراع يعقوب مع الرب في سفر التكوين (32: 25–33). في نص لفائف البحر الميت نجد قصة كاملة، في حين أن النسخة الموجودة في سفر التكوين تتوقف فجأة فتصبح غير مكتملة فيما بين الآيتين (29 و30). وعلاوة على ذلك، يشير سفر التكوين إلى المباركة، لكنه يخفق في إعطائه فعلاً. هل ينبغي علينا أن نعتبر أن سفر التكوين يعطي شكلاً مختصرًا أو إعادة صياغة للقصة كالتي نجدها في هذه النسخة الأكثر (كمالاً). بالتأكيد، فالأمثلة الكثيرة في الكتاب على القصص الموجزة والمختصرة والمفتتة تشجعنا على عمل ذلك. ويمكن مثل هذا النص وشذرات النصوص، كما نجدها بين (لفائف البحر الميت) أن تمثل بشكل جيد شاهدًا على التراث، أبكر أو (أفضل) من كثير من تلك النصوص التي نعرفها في الكتاب. ينبغي علينا أيضًا نأخذ في الاعتبار أن نصوص الكتاب ربما كتبت إلى حد كبير بالطريقة ذاتها التي كتبت بها هذه النصوص. فالنصوص المشابهة للنصوص التي ناقشناها هنا هي شائعة. على سبيل المثال، تمدنا أسفار إشعيا (36–39) والأخبار الثاني (29–32) والملوك الثاني (18: 1–20: 21) بثلاثة أشكال مختلفة لتراث واحد. والحكايات الموجودة في الإصحاح (20) من سفر الملوك والإصحاح (38) من سفر إشعيا تبتكر توسعات أخرى للتراث، بشكل مستقل تمامًا عن بعضها بعضًا.

يشير عنوان هذا القسم (مكعبات ليغو كوبنهاغن) إلى مكعبات بناء المجسمات في لعب الأطفال الموجودة في كل مكان تقريبًا من الدانمارك. من هذا الشكل المستطيل البسيط يكتسب كل الأطفال الدانماركيون الوسيلة لتشكيل كل عالم ممكن من عوالم خيالهم. إن كلمات مثل مواضيع ومجازات هي إلى حد ما مجردة أكثر مما ينبغي لأجل البنود التي أرغب في تعريفها على أنها أصغر وحدات تراث الأدب الكتابي التي تمتلك القدرة على البقاء وعلى أن تستعمل بأشكال متغيرة. وكما المكعبات تلك، فكثير من أصغر وحدات كتابنا المبكر هي لدنة تمامًا وقابلة للنقل بسهولة. إنها ملائمة لأجل أغراض متعددة. فهي تشتجر بشكل ذي معنى وبأشكال مختلفة مع كتل (مكعبات) التراث الأخرى. وينطوي نمط تنويعات التراثات الذي أشرنا إليه بطرق مختلفة عديدة للغاية على أشكال متشابهة جدًا

وحرفية غالبًا من شطر أو آخر من تراث موجود قبلاً. فالاستعمال المتغير لمثل هذه الشطور التراثية يتخطى كل حدود الأنواع والأجناس الأدبية. إنها تؤثر في أصغر وأكبر الإنشاءات التي نجدها في الكتاب.

قد يجادل المرء في المبدأ القائل بأن كل الأجناس [الأدبية] الكتابية يمكن وصفها بأنها نصوص مشطورة. إنها وحدات معقدة من التراث مؤلفة من شطور متعددة أصغر من المادة. ويتم خلق وحدات التراث الكبرى من خلال ضم الوحدات الصغرى وانتقائها. هذا المثال توضحه جيدًا الحكايات الآبائية في سفر التكوين. فقصة إبراهيم هي سلسلة واحدة من حكاية تأخذنا على امتداد رحلات إبراهيم من مذبحة في مورة في الإصحاح (12) إلى قصة حول التضحية بإسحق في موريّا في سفر التكوين (22). تلك السلسلة الحكائية هي أيضًا قصة مركبة من قصص عديدة أقصر منها، كل واحدة لها حبكتها وابراهيمها الخاص بها. إن تراث يعقوب مؤلف وفق بنية انغلاقية متقنة. فقصة نزاع يعقوب وأخيه عيسو تختم قصة نزاع راحيل وليئة. والقصص الآبائية ككل تشكل حكاية أكبر مؤلفة من أنساب متعاقبة كشطور: أنساب تارح (تراث إبراهيم) أنساب إسحق (تراث يعقوب) وأنساب يعقوب (تراث يوسف). هذه تتوسع في أنساب آدم، التي بُدئ بها في سفر التكوين (5) وتحملنا إلى الأمام إلى الشطر التالي من التراث في سفر الخروج.

في الشعر الكتابي، من المألوف أن نعترف بأن أي شطر مفترض من قصيدة يمكن نقله ومبادلته بسهولة وأن يشارك في مزامير وأناشيد كثيرة دون أي ضرر بنيوي، إذ يمكن أن يظهر في شعر الحكمة في سفر أيوب، أو في نبوءات سفر إشعيا أو مزامير داود، من دون تغير ذي أهمية. ما من مدى كبير من الزمن يفصل هذه الإنشاءات. وثمة ثلاثة أمثلة يمكن أن تشرح ذلك، لكن كل أسفار المزامير والأنبياء، والأناشيد في الحكايات تقريبًا مشمولة ضمنًا:

أ) الأمثلة الأولى تشمل موضوع الملك والمسيح بوصفه (ابن الرب).
في المزمور (2: 7) يقول يَهْوَه لمسيحه: «أنت ابني وأنا اليوم ولدتك». هذه العبارة نفسها تردد مباشرة في المزمور (89: 26-27) حيث نقرأ: على «البحر أسلط يده، وعلى الأنهار يمينه. يناديني

أنتَ أبي وإلهي وصخرة خلاصي». الشطر الثاني من هذا التراث يجد شكلاً أكثر تطورًا في سفر صموئيل الثاني (7: 13-14) حيث يقول يَهْوَه عن داود: «فهو يبني بيتًا لاسمي وأنا أثبت عرش ملكه إلى الأبد. أنا أكون له أبًا وهو يكون لي ابنًا». ثمة شكل مماثل تقريبًا لهذا في سفر الأخبار الأول (17: 12-13): «فهو يبني بيتًا لاسمي وأنا أثبت عرش ملكه إلى الأبد. أنا أكون له أبًا وهو يكون لي ابنًا». ويرد أيضًا شكل مختلف من الجزء الأول من هذه المقاطع في المزمور (89: 5): «إلى الأبد أثبت نسلك وإلى جيل فجيل أبني عرشكَ».

ب) يصاغ نمط مبتذل من تقديم الرؤيا في فم داود للاستشهاد بكلماته الأخيرة عند موته في سفر صموئيل الثاني (23: 1): «هذه كلمات داود الأخيرة: كلام داود بن يسّي، كلام الرجل السامي المُقام». هذه الصيغة نفسها يتم التوسع فيها في تقديم رؤيا بلعام في سفر العدد (24: 3-4): «فأعلن ما أُوحي إليه وقال: كلام بلعام بن بعور. كلام الرجل المغلق العينين. كلام من يسمع أقوال الرب، من يُبصر ما يُريهِ القدير». وفي الآيتين (15-16) يستعمل هذا التقديم مع ذلك مرة أخرى، لكنه يختم بتوسع داخلي أكثر: «ثم أعلن ما أُوحي إليه قال . . .كلام من يسمع أقوال الرب، من يعرف معرفة العلي، من يُبصر ما يريه القدير».

ج) حتى الآن فإن المثال الأوضح، لا بل والأعظم، على تقنية التأليف هذه يمكن العثور عليه في المزمور (119). هذا المثال يوضح بشكل لا لبس فيه أننا لا نتعامل مع استشهاد مناسبي، أو إعادة صياغة عرضية للمواد، وليس مع استعارة نص من قبل آخر. هذه إلى حد ما تقنية أساسية لكتابة الشعر. إن المزمور (119) هو قطعة استثنائية من التأليف. إنه ليس مزمورًا على الإطلاق؛ إنه مأثرة على نحو أكثر بكثير. فهو يظهر تقنيات كاتب المزمور. ربما كان ذات مرة المادة الحائزة على جائزة في مسابقة، أو نتيجة لرهان شاعر! فما يفعله بنا يظهر كيف كان الشعراء القدماء يشتغلون. في الشكل، إنه قصيدة (أكروستية) أبجدية. تلك المزامير تستعمل

حروف الأبجدية على التوالي لبدء كل بيت من الشعر. ويمكن إيجاد أمثلة رائعة على (أكروستيكات) أبجدية، مع كونها غير متناسقة جزئيًا، في المزامير (9-10، 25، و34). على كلٍ فإن المزمور (119) يأخذ هذا الجنس الأدبي الهزلي إلى حده الأقصى المنطقي، فهو يقدم مقاطع كاملة من ثمانية أسطر لكل واحد، إجلالاً لحروف الأبجدية. كل سطر من كل مقطع يبدأ بالحرف نفسه. فمع الأبجدية العبرانية المكونة من (22) حرفًا تكون القصيدة هي أطول المزامير. هذا الإنجاز رياضي تقريبًا في كثافته، نظرًا لأن كل واحد من هذه السطور يقدم تنويعًا على موضوع واحد: مديح التوراة. وكل مقاطع الشعر الستة والسبعين قابلة للتبادل كليًا، كلٌ على حدة، مع المقاطع الأخرى. هذا يصنع شعرًا رهيبًا ومملاً، لكنه ينورنا تمامًا في تقنية كتابة الشعر.

ونجد تلك التقنية نفسها في إنتاج كثير من الأناشيد التي جمعت إلى بعضها كأقوال أو رؤى لمختلف أنبياء الماضي. ففي سفر إرميا، على سبيل المثال، لدينا نشيد طويل حول المؤابيين في الإصحاح (48: 1-47). هنا يتم تقديمه دون عنوان بصفته قولاً ليهوه في سياق سلسلة من الرؤى المتشابهة الموجهة لتقريع ملك أو آخر من ملوك إسرءيل. ويرد شكل أغنى، نوعًا ما، لهذه القصيدة أيضًا في سفر إشعيا (15 و16) حيث يعطى العنوان: عن مؤاب. يتم إخبارنا في ختام النشيد في سفر إشعيا (16:13) أن هذا ما قاله يَهْوَه من قبل ضد مؤاب. لماذا؟ سفر إشعيا لا يخبرنا بذلك. مع ذلك، فإن الشكل المغاير لشكل في سفر إرميا يخبرنا: «ولكنني أرد سبي مؤاب في آخر الأيام» لا داعي للقول هنا أيضًا إننا لا نجد في هذه القصيدة تفسيرًا. في الشكل المغاير للقصيدة الوارد في سفر إشعيا (16: 4-5) نفهم السبب في كون إرميا متفائلاً بمستقبل مؤاب «واسِكنوا معكم المنفيين من مؤاب. كونوا لهم ملجأ من وجه العدو المدمِّر. حين يبيد الظلم وينتهي الدمار ويفنى في الأرض المضطهَدون يثبتُ عرض قائم على الرحمة، ويجلس عليه بالحق في مسكن داود قاض يطلب العدل ويسارع إلى الإنصاف». هذا (المكعب الليغو) قد تم دمجه قصدًا بوصفه نعمة إلهية منقذة. إنه يشكل ثقلاً موازنًا للأسود الضارية التي تؤكد قسمة مؤاب لبقية الأرض التي تم إعلانها في سفر إشعيا (15: 9):. « . .ويطلق

أسـدًا عـلى كل هارب من مؤاب وعلى بقية الناجين من تلك الأرض». ما تلمح إليه هذه التعليقات هو أن مؤلفِي إشعيا وإرميا إنما يتحدثان إلى بعضهما البعض! إنهمـا داخـلان في نقاش لاهوتي. على نحو متكرر، تردد هذه الشطور النصية، من خـلال الأنبياء، في أماكن أخرى، صدى موضوع النعمة المنقذة تلك كنظير إنشائي لنبوءات يوم الحساب.

كمـا في سـفر المـزامير، يجد المرء مكعبات قصيرة من نص أعطيت سياقات مختلفة عبر الأسفار النبوئية. هذه المكعبات هي تقريبًا الأشكال المختلفة الحرفية للوحـي الشـهير المكتوبة ضمن سياق 'لاهوت الطريق' للفيلسوف، اللاهوت الـذي يروي شريعة يَهْوَه لصهيون الجديدة في إشعيا (2: 2–5) وميخا (4: 1–4). يقول سفر إشعيا:

> ويكـون في الأيـام الآتـية أن جـبل بيـت يَهْـوَه يثبـت في رأس الجـبال، ويـرتفع فـوق الـتلال، إلـيه تتوافد جميع الأمم، ويسير شعوب كثيرون. يقولـون: لنصعد إلى جبل يَهْوَه، إلى بيت إله يعقوب، فيعلمنا أن نسلك طـريقه. فمـن صـهيون تخـرج الشريعة، ومن أورشليم كلمة يَهْوَه. يَهْوَه يحكـم بـين الأمم، ويقضي لشعوب كثيرين، فيصنعون سيوفهم سُكَكًا ورمـاحهم مـناجل. فـلا تـرفع أمـة على أمة سيفًا، ولا يتعلمون الحرب فيما بعد. فيا بيت يعقوب تعالوا لنسلك في نور يَهْوَه.

وحـده السـياق يكون مختلفًا. إن نسخة إشعيا تقدم مكعب التراث بشكل شـاذ نوعًـا مـا، بمـثابة (رؤيـة) عن أورشليم ويهوذا. أما في سفر ميخا فالجنس الأدبـي اللفظي مرتبط بشكل أكثر اتساقًا بوحي عن إسرءيل. ولا يفتقر نص مـيخا إلى النصـيحة النهائـية إلى بيـت يعقـوب فحسـب، بل إنه يختم بترديد صدى لاهوت سفر عزرا (1: 3) أن النعمة المنقذة لإله إسرءيل سوف تأتي من أورشـليم. إن السلسـلة الواسـعة مـن الأقوال المجمعة لتركيب سفر ميخا هي رؤى مسـتقلة ضـمنًا ، فهـي تخلـق ملصـقة لنص يشبه كثيرًا ما نجده في النص الأقصـر. يسـتعمل سـفر يوئـيل (4: 10) قطبية سكك الفلاحة والسيوف في قلـب بـارع لموضـوع السـلام الشـهيرهذا: «اجعلوا سُكَكُم سيوفًا ومناجلكم رماحًا وليقل الضعيف منكم: أنا جبار».

وكما هو مُتوقَع، فإن الأشكال البنيوية الأساسية المختلفة تظهر أيضًا بشكل متكرر في الشعر. بعضٌ منها هي أشكال (ثيمية) مختلفة، مثل الرؤى حول يَهْوَه بوصفه (أسد الغضب) ضد أدوم. وهذا ما نجده في سفر عوبديا (1: 1–9) ومرة أخرى، حتى بشكل أكثر صراحة في سفر إرميا (49: 7–22). إن خاتمة نسخة إرميا من الرؤيا (49: 19–21) القائلة: «ها أنا كأسد يصعد من غور الأردن على مرتفع قطعان خصيب. . . » لها صورتها الحرفية تقريبًا في الإصحاح التالي تمامًا من إرميا (50: 44–46) حيث يجد الأسد بابل فريسةً له. ليس ذلك تكرارًا فقط لرؤيا يمكن، على سبيل المثال، إيجاد أشكالها المختلفة العديدة في سفر إرميا (2: 15، 4: 7–8، 5: 6، 25: 38) وفي أماكن أخرى، حيث يُماهى هذا الأسد الغاضب على نحو متكرر بغضب يَهْوَه وتدميره الانتقامي في إسقاط درامي واحد أو آخر ليوم الغضب. فنحن لا نملك دمجًا بارعًا لقول واحد يستعمل بشكل متغير ضد كل من أدوم وبابل فحسب، بل إسقاطًا لمواقع خرافية يمكن الوصول إليه كلما كان ذلك مناسبًا. ويجري تقديم هذا المجاز نفسه لغضب يَهْوَه كغضب الأسد في يوم غضب كوني من حين لآخر، الجالب للدمار الآلهي، يرد أيضًا في سفر ناحوم (1–2) ضد نينوى عاصمة أشور. ويكون المجاز المبتذل ل(أسد الغضب) هذا شفافًا على نحو خاص في سفر ناحوم (1: 6 و2: 12–14). فاستعمال ناحوم لهذه المادة الشعرية المبتذلة مفيد خصوصًا بسبب التعليق على سفر ناحوم الذي عثر عليه بين لفائف البحر الميت. في تفسير رؤيا ناحوم هذا، فإن صورة النبي لأسد غضب يَهْوَه يفسر ناسخ المخطوطات تنفيذ دمار نينوى في سياق الهجمات العسكرية في الماضي على أورشليم المأخوذ ظاهرًا من التراث الهيليني.

إن التقنيات المتضمنة في تأليف الشعر أيضًا تشبه تلك التقنيات المستخدمة في كتابة الأمثال. ففي جنس مزدوجات الحكمة، نجد بشكل نموذجي مكعبات البناء على شكل تعابير وعبارات بليغة. إنها تنتقل، ويمكن أن تستعمل بتشكيلة من الأساليب. على سبيل المثال يقول سفر الأمثال (13: 19): «تحقق الأماني يحلو النفس، واجتناب السوء يمقته البلداء». مبدئيا، يمكن استعمال كل نصف من هذه المزدوجة في سياقات منفصلة. يمكن قرن كل واحد بشطور تراثية أخرى، وبتناغم مرضٍ تمامًا مع ذلك. علاوة على ذلك،

توافـر تجميعات من هذه المزدوجات التراثية سياقات متعددة للمثل نفسه تمامًا. وقـد تكـون هـذه التـنويعات في الـنص والسـياق معقـدة وغنـية في آن معًـا. فمـزدوجات سفر الأمثال (23: 10 و 22: 28) تمدنا بالشطر الافتتاحي: «لا تُزِح الحـدود القديمـة». يكمـل القول بالاستعانة بالخاتمات المختلفة التي تلعب على الموضوع اللفظي للأب: «تلك التي وضعها آباؤك» وبالتبادل: «ولا تدخل حقول الأيـتام». إن التـنويعات تجعـل المعـاني مخـتلفة جذريًا. فالشطر الافتتاحي أيضًا يوجـد في سـفر التثنية (19: 14) في شكل مختلف قريب جدًا من مزدوجة سفر الأمـثال (22). مـع ذلك، فإن السياق يؤثر في أسلوب التعبير عندما يتم تقديمه كـناموس لموسـى: «لا تضـم حـدود أحد من بني قومك التي حددها الأولون في ملكِـكَ . . » مـرة أخـرى، في قصيدة هوشع، يشار إلى موضوع ناموسي كمجاز لأجـل يهوذا التي لا ناموس لها: «رؤساء بيت يهوذا يُزيحون لصالحهم تخوم . . » (هوشع 5: 10).

إن تنظـيم التألـيف تحديـدًا هـو الـذي يخلق التشابه في كثير من التراثات الكتابـية، سـواءً كانت تلك المقدمة أناشيد أم تلك المعروضة بوصفها حكمة. في الحقـيقة، يمكن القول إن أبيات المزامير والأمثال، وفي الواقع الرؤيا النبوئية أيضًـا، ليسـت أنواعًا مختلفة من الأدب على الإطلاق. إنها تختلف بعضها عن بعـض بسـبب السـياقات التخيلـية الـتي توضع فيها فحسب: كأن تنتمي إلى نشيد داود، أو تكون قولاً لسليمان، أو رؤيا لإشعيا.

في كل من أيوب (7: 17) والمزمور (8: 5) نجد الجملة الاستفهامية الشهيرة: «ما الإنسان؟» يوسّع أيوب شطر المدخل بعبارة: «لتحسبه عظيما» ثم يقرن ذلك بالتـنويع «أو لتشـغل به قلبك؟.» سؤال سفر أيوب قابل للتوجيه الإيجابي. مع ذلـك، يضـيف أيـوب خاتمة ملائمة، لكنها لم تكتب لأجل السياق الخاص لهذه القصـة: «تراقـبه صباحًا بعد صباح، وفي كل لحظة تمتحنه؟» إن الجواب الضمني عـلى مـا تم تقديمـه كسـؤال بلاغي يعكس معاناة أيوب الخاصة إنما هو جواب تشـاؤمي. يعرض المزمور (8: 5) تساؤلاً مختلفًا في الافتتاحية بمزاوجة الشطر في اتجـاه آخـر: «مـا الإنسـان حـتى تذكـره؟» إنـه يختم استعماله للمزدوجة بشطر يضـاهيه: «ابـن آدم حـتى تفـتقده؟» بدلاً من التسليم للمعنى الإضافي السلبي

ضـمنًا للبيـت، يوسـع المزمور الموضوع. إنه يوازي هذا الإنشاء بالبيت الرائع: «ولو كنت نقصته عن الملائكة قليلاً (20) وبالمجد والكرامة كللته».

إنـنا نجـد مكعبات التراث، مع توسّع استفهامي على طريقة المزمور (8: 4) مـرة أخـرى في المزمور (144: 3–4): «يا ربّ، ما الإنسان حتى تتعرف له، وابن الإنسان حتى تحسب له حسابًا؟» يتسع الرد أيضًا، وهذا ينبغي أن يتضح جيدًا، بتشـاؤمية أيوبـية، مـع أصـداء لهابـيل في قصـيدة قايين في سفر التكوين (4): «الإنسـان أشـبه نفخـة. أيامـه مـثل ظـل عابـر». مـن الصـعب أن تكون هذه التـنويعات مفصـولة موضوعاتيًا عن بعضها بعضًا أو عن مؤلفيها بقرون من الـزمن. إنهـا جـزء مـن المناقشة الأدبية والفكرية نفسها. في الحقيقة، يمكننا أن نجـادل بـأن هـذه النصوص تعكس نقاشًا معاصرًا مستمرًا. إن تلك النصوص حـول ماهـية الكائن البشري، تنتمي معًا إلى جنس من الخطاب المثقف. وتلك المناقشـة الضمنية فيها هي تقريبًا المناقشات ذاتها التي سنجدها فيما يلي أدناه، في الإصـحاحين (14 و15) تـتعامل مع التنويعات المتعددة للقصص حول أبناء الـرب وزوجـات يَهْـوَه. يكشف الشكل الموسع الذي نجده في خطاب أليفاز في سفر أيوب (4: 17–21) عن نوعية هذا السجال الضمني بشكل جيد:

> هـل الإنسـان بـريء أمـام الـرب، أم المخلوق طاهر أمام خالقه؟ نرى الـرب لا يـأتمن عبيده وإلى ملائكته ينسب الحماقة، فكيف الساكنون بـيوتًا مـن طـين، الذيـن أساسـهم في التراب؟ ألا يُسحقون كالعُثّ، وبين ليلة وضحاها يحطّمون ويبيدون بلا أثر إلى الأبد؟ أوتاد خيامهم تُقتلع منهم ويموتون ولا رجعة لهم، يموتون وهم لا يعرفون.

إنـنا نجـد نسـخة أكـثر اقتضـابًا لحجـة أليفاز في سفر أيوب (15: 14): «ما الإنسان ليكون طاهرًا؟ ولدته أمه فكيف يصلح؟» عندما نقوم بتجميع أشكال مخـتلفة، فـإن مـا كان يبدو في السابق بعيدًا يقوم بمساهمته الفريدة في النقاش. هكـذا هـي الحـال مع سفر أيوب (15: 15–16): «القديسون لا يأتمنهم الرب، والسـموات غـير طاهـرة عـنده. فكـيف بالانسان وهو بغيض فاسد، ويشرب الشـر كأنه ماء؟» هذه القضية مركزية في لاهوت الكتاب. توجد تنويعات مثيرة للاهتمام جدًا على هذه المناقشات في المكعبات التراثية لسفر أيوب (21: 14–

16 و22: 17–20) الـتي تلعب الأولى منها حول السؤال: «من هو القدير؟» لقد أعطـي نِصفَ جملة فقط حرفيًا في هذين الشكلين المختلفين لإظهارهما كزوج: «فـيقولون للرب: أبعد عنا»! في سفر أيوب (21) تمدد هذه العبارة بالقول: «فلا نـريد أن نعـرف طرقك. من هو القدير حتى نعبده، وماذا نستفيد إن رجوناه؟» في المقـابل، في سـفر أيـوب (22) يقرن شطر التراث بالسؤال البلاغي، «وماذا يفعـل القديـر لهـم؟» ليشـكلا بـيانًا فـريدًا. ثم يتوسع الإصحاح (22) بإقحام السـجال المتضـمن ذاتـه: «فويـح لمشـورة الأشرار. ينظر الصدِّيقون فيشمتون، والأبـرار فيسخرون منهم. يقولون: ها خصومنا انقرضواوآثارهم أكلتها النار». نجـد في هـذه المقـاطع مـن سـفر أيـوب نصوصًا مقدمة يمكن العثور عليها في المـزامير أو لـدى الأنبياء. إن سياقها الحقيقي هو في النقاشات الضمنية للذين يقومون بجمع التراثات.

توجـد هـذه التقنية في إبداع النصوص في المزامير والرؤى والأمثال، أيضًا في كل مكان من مجموعات الشرائع والعبادة في أسفار موسى الخمسة. إن المجال العـريض لهـذا الطراز من التنويع معروف جيدًا. ينتمي معظم تراثات لفائف الـبحر الميت، كما تبين في النص (22) إلى هذا النوع. يمكن أن نختم مناقشاتنا بمثال أخير من هذه المجموعات. ما هو معروف هذه الشطور التراثية التي تشكل تنويعات على توراة يَهْوَه. تلك المجموعة تقع في أربعة تنويعات مختلفة: الخروج (20: 1–17) (1: 20–17) والخـروج (34) واللاويـين (19) والتثنـية (5–6). يقـدم لـنا الخروج (20) والتثنية وحدهما القصص على شكل الوصايا العشر الـتي جعلها مارتن لوثر شعبية جدًا في التراثات التعليمية المسيحية. إن نسخة سـفر الخـروج (34) مـن الوصـايا العشر، الموصوفة بأنها النسخة التي حفرها موسـى عـلى اللوحين الحجريين، تركز على العبادة والأعياد الدينية. من ناحية أخـرى، يـتكون سـفر اللاويـين، الـذي تم إنشاؤه كمجموعة، من ست وصايا سـلبية وسـت وصـايا إيجابـية. كل واحد من هذه الأشكال المختلفة يشترك في النقاش الأكبر للتراثات الكتابية والتي لا حصر لها التي حاولت أن تلخص ما ينتظره الرب من المشايعين للتراث.

قـبل ذاك مـع إدراج الوصـايا العشـر في سـفر التثنـية (5) يحـاول الجـامع تلخيصها حتى أكثر من ذلك في وصية كبيرة واحدة في سفر التثنية (6: 4–5). وهذه إلى حد كبير إعادة صياغة وتوسع على أولى الوصايا العشر:

> اسمعـوا يـا بني إسرءيل. يَهْوَه إلهنا رب واحد. فأحبوا يَهْوَه إلهكم بكل قلوبكم وكل نفوسكم وكل قدرتكم.

كتصـوير درامـي لهـذه الوصـية الملخصـة، يقوم سفر التثنية (10: 12-13) بدمجهـا ضـمن قصـة خطـبة موسـى الوداعـية الـتي تختتم تراث أسفار موسى الخمسة عن الآله المانح للشريعة. هنا تهيمن اللغة الفلسفية على هذه الفقرة، جامعة بساطة الوصية مع المجازات المثقفة للاهوت الطريق:

> والآن يـا شـعب إسرءيل، ما الذي يطلبه منك يهوه إلهك إلا أن تخافه، وتسـلك في كل طرقه، وتحبه وتعبده بكل قلبك وكل نفسك. وتعمل بوصاياه وسننه التي أنا آمرك بها اليوم لخيرك.

إن مـا يعرّفه يشوع في سفر يشوع (22: 5) بوصفه التوراة (الشريعة) التي أعطاهـا موسـى لإسـرءيل عـندما يرسل الناس لاحتلال أراضيهم بعد قصص الغزو ليس إلا شكلاً من ذلك التراث:

> . . وهـي أن تحبوا يَهْوَه إلهكم وتسلكوا في جميع طرقه وتحفظوا وصاياه وتتمسكوا به وتعبدوه بكل قلوبكم ونفوسكم.

إن الجائـزة عـلى الإيجـاز والبسـاطة تذهب بالتأكيد إلى ميخا بسبب الجهد الـذي يقـوم بـه في الإجابة عن السؤال الضمني للمعلم في ميخا (6: 8). هذا المقطـع أيضًـا يستعمل النوع ذاته من اللغة الذي يستعمله سفر التثنية (10). إنه يرى المهمة الأخلاقية للمؤمن بلغة الطريق اللاهوتية.

> . . ومـاذا أطلـب منك أنا يَهْوَه: أن تصنع العدل وتحب الرحمة وتسير بتواضع مع إلهك.

يقـدم إنجيل متّى مثل هذا السؤال الذي نجده لدى ميخا، إلى معلمه يسوع. يوضـع السـؤال بلغـة الناموس (العظمى). «ما هي أعظم وصية في الشريعة؟» يجاب(إنجيل متّى 22: 37-40) عن السؤال التقليدي بتنويع مقابل مزدوج:

> فأجابـه يسـوع: أحـب الرب إلهك بكل قلبك، وبكل نفسك، وبكل عقلـك. هـذه هـي الوصـية الأولى والعظمى. والوصية الثانية مثلها. أحب قريبك مثلما تحب نفسك. على هاتين الوصيتين تقوم الشريعة كلها وتعاليم الأنبياء.

إن لوقا يجعل يسوع يطرح السؤال: «ماذا تقول الشريعة؟ وكيف تفسره؟» وفي الجواب عن ذلك في (إنجيل لوقا 10: 27) فإن المعلم يمثل دور التلميذ الصالح التائق إلى الكمال ويبذل جهدًا ليضع جوابه على شكل وصية واحدة:

> فقال الرجل: أحب الرب إلهك بكل قلبك، وبكل نفسك، وبكل قوتك، وبكل فكرك، وأحب قريبك مثلما تحب نفسك.

أخيرًا في إنجيل مرقس يسأل كاتب يسوع ليس حول أعظم الوصايا، بل حول أيها كانت الأولى؟ مثل متّى، فإن اعتماد مرقس على التراث يليق بحماس التلميذ المتلهف. مرقس يجعل يسوع يقدم ليس وصية واحدة بل وصيتين ردًا على ذلك. لأجل الأولى، يستشهد بسفر التثنية (4: 6) لكنه يقوم بالتوسع ذاته الذي نجده لدى لوقا. إن مضاعفته لهذه الوصية، علاوة على ذلك، تنطلق بشكل واضح من سعي سفر التثنية لتلخيص الوصايا العشر. ومع أن وصية مرقس الثانية (إنجيل مرقس 12: 29–31) أيضًا تكرر مادة إنجيل لوقا، فإن كلماته تنشد البساطة والتوازن.

> فأجابه يسوع: الوصية الأولى هي: اسمع يا إسرءيل. الرب إلهنا هو الرب الأحد. فأحب الرب إلهك بكل قلبك وكل نفسك وكل فكرك وكل قدرتك. والوصية الثانية: أحب قريبك مثلما تحب نفسك. وما من وصية أعظم من هاتين الوصيتين.

مع أن كثيرًا من مقاطعنا متشابهة جدًا، ويمكن للمرء بالتأكيد أن يصف كل هذه الأشكال المختلفة بأنها متقاربة، فإن كل واحد من نصوصنا يقدم صوتًا مستقلاً ومفسرًا للتراث ككل. مرة أخرى، التعليق والنقاش الواسع يميزان تطور التراث.

4) الكتاب ومؤلفوه

علينا ألا ننسى أن الكتاب هو كتاب قديم جدًا. إنه ينبع من عالم فكري مختلف تمامًا عن عالمنا. ذلك العالم، وهو مصدر المفاهيم الضمنية والمجازات للكتاب، يمتد من البحر المتوسط الغربي إلى الهند، منذ القرن الثالث قبل

الميلاد إلى نهاية القرن الأول ميلادي على الأقل. إنه مع ذلك عالم أدبي، ضمني فقط في نصوصنا. لم يعد يصل بسهولة إلى القارئ، مع أن هذا الأدب موجّه إلى هـذا العـالم، وأن فهمـنا الكـتاب يعـتمد عـلى تصوراتنا لهذا العالم. إن العالم التخيلي لإسرءيل القديمة الذي تختلقه حكايات وأشعار الكتاب هو عالم مغلق بالنسـبة إليـنا. فالشخصـيات، الآلهـية والبشـرية، التي تملأ ذاك العالم التخيلي مـتعذرة المـنال للقـارئ بعيدًا عن هذا السياق الأدبي الأكبر، وإن يكن ضمنيًا. فـلا داود أو موسـى يصـادفنا بعيدًا عن هذا العالم الذي تم اختلاقه لأجلنا من قـبل مؤلفـي الكـتاب. لفهم نصوصنا، فإن هذا أكثر أهمية بكثير من أي عالم تـاريخي للماضـي القديم يمكن أن يوجد. إن عالم النشيد والقصة من الصعب أن يكـون إسـقاطًا لأي عالم حقيقي مستقل عن الأناشيد التي تسقطه. إنه عالم خلقه المؤلفون في (خضم) نقاشهم مع بعضهم بعضًا. تعتمد كل القراءة على قدرتـنا عـلى دخـول عـالم هذه النقاشات. للمساعدة على إيضاح هذه القضية إيضاحًا أكثر، دعونا نطرح مشكلة أمام قراءتنا الكتاب. مع أننا تحدثنا كثيرًا عن الكـتاب جـامع التراثـات، فلـيس من الواضح على الإطلاق أن الكتاب يجمع تـراثات قديمة حقيقية كانت ذات مرة تمتلك حياة بعيدًا عن نصه الذي اختلقه مؤلفـوه لـنا، مـع أن نصوصنا غالبًا ما تقدم نفسها على أنها تفعل ذلك تمامًا. يـبدأ سفر الأمثال بـ: »أمثال سليمان بن داود ملك إسرءيل«. عندما نفتح سفر إرمـيا يحكـي لـنا أننا نقرأ »كلام إرميا بن حلقيّا«. حتى ضمن القصص، يحكى لـنا أن ما يلي هو تراث مجمّع: »تكلم يهوه بجميع هذه الكلمات قائلاً« وما يلي في سـفر الخـروج (20) هـو الوصايا العشر. ولكن هل نقرأ كلمات الرب، أم إرميا ما أم سليمان ما، أم إننا نقرأ شيئًا آخر؟ المسألة ليست إطلاقًا مسألة إيمان أو قول صدق. إنها مسألة قراءة ومسألة ماهو متضمن في النصوص.

عـندما نقرأ نصوصًا قديمة، علينا ألا نتسرع للوثوق بما هو منطقي. إن عادة إعطـاء الأعمـال المجمعة سياقًا خياليًا، الذي هو شبه ثابت من ثوابت المؤلفات الكتابـية، هـي أيضًـا ممارسـة مميزة لكل أنحاء العالم القديمة. إنها تعكس الفهم القديـم للحقـيقة والمعـرفة بوصـفهما مظهـرين ثابـتين للواقـع. عندما يخبرنا سـليمان في سـفر الجامعة أنه «لا جديد تحت الشمس» فإنه لا يفاجئ أحدًا من

قـرائه. إذ لا أحد يعتبره متشائمًا بشكل خاص بسبب ذلك. فالمعرفة هي مظهر مـن مظاهر الآلهي. إنها في حد ذاتها، كانت موجودة عند الخلق! المعرفة والفهم همـا نـتاج للأجـيال. الحقـيقة لا تُكتشـف بـل تُتـناقل. إنهـا تتكشف للذين يتمـتعون بالصـبر والمران لرؤية ما يوجد قبل ذاك. والتعليم والتعلُّم الصحيح يكمـنان في مهارات التمييز، والحكمة كلها إنما هي تراث. فالتراث هو ما يعنيه الكـتاب بتوراته (شريعته) و(الصادقون) هم أولئك الذين يحبون التوراة، أي، الذين يكرسون أنفسهم لدراسة التراث ليل نهار (المزمور 1: 2).

إن شخصـية المؤلـف تابعـة للـتراث: فلـيس هـو نفسـه الذي يكتب، بل الـتراث الـذي يتكـلم من خلاله، خادمه. الشاعر البابلي العظيم كابتي إيلاني مـردوك، الذي كتب ذات مرة أغنية جميلة إلى الآلهة إرّا، يقدم نفسه بأنه (الجامع لألواحها). ويخبرنا كيف أن القصيدة أوحتها الآلهة في حلم في أثناء الليل. هذا ينـبغي ألا يُقـرأ خطـأ. فهـو لـيس مؤلفًـا حديـثًا مـأخوذًا بجمال وأصالة عوالمه الخاصة. ما يتم إنكاره هنا هو أصالة القصيدة تحديدًا في هذا التقليل من أهمية تأليف الشاعر. فالشاعر خادم أمين للآلهة. عندما ألقى القصيدة في الصباح بعد الاسـتيقاظ «لم يسـقط سـطرًا واحـدًا منها». هذا الآلهام الآلهي تصغي إليه حتى الآلهـة باحترام. حتى أنه يجب عليهم أن يمتدحوا هذه الأنشودة. سيكون منشدو المسـتقبل الذين ينشدونها مُباركين، «الذين ينشدونها لن يموتوا في الدمار». إن الناسـخ الذي يستظهرها «سوف يُكرم في أرضه».(20) بالنسبة إلى البيت الذي يوضـع فـيه اللـوح، سـيكون السلام مؤكدًا. إن كابتي إيلان مردوك هو مؤلف تلـك الأنشـودة، لكـنه يـنقل ما يتذكره. فالتأليف نفسه شكل من النقل. هذا ليس معناه أن المؤلفين القدماء لا يفهمون دورهم في الكتابة، ولا أنهم يقللون قـيمة فرادة مساهمتهم في العالم الأدبي والفكري الذي يشاركون فيه، فقد كان بإمكـانهم أن يكونـوا تمامًـا طموحين لأنفسهم، مثلهم في ذلك مثل أي كاتب حديـث. لكـن فهمهـم للمعرفة، للحكمة، كان حقيقيًا وصحيحًا، وجد تعبيرًا مخـتلفًا. إن دورهـم الخـاص في خلـق الـتراث ونقلـه كـان يُلطـف عن طريق احترامهـم عـالم اللغـة والفكـر الذي يلهمهم. كما كان غرورهم أيضًا، يُعدّل بفعل وعيهم جهلهم بالأمور الآلهية.

إن تصور التأليف الذي طغى على الكتابة قد شجع على الفهم الذاتي لإنتاج النص على شكل تراثات مجمّعة من الماضي. هذا هو النمط الإتباعي (الكلاسيكي) لمجمل العصور القديمة. إن إتقان هذا التصور يكون مثبتًا بشكل جيد قبل ذاك عندما نجده لأول مرة. فبالتزامن مع بعض أقدم أدبنا المكتوب، نجد مؤلفين يختلقون سياقات تخيلية لأجل أعمالهم: ينسبون معرفتهم إلى مصادر قديمة ومبجلة. فالمخطوطات المصرية المكتوبة في النصف الأول من الألف الثاني قبل الميلاد تقدم لنا نصًا يُزعم أن أصله يعود إلى السلالة الخامسة (حوالي 2450 ق م). حتى لو كان النص بهذا القدم، فإنه يتقن هذا التخييل للتراث القديم مع ذلك، إذ تُقدم هذه الأمثال إلى القارئ بوصفها توجيهات وزير مصر، فتاح–حوتب. إنها تقدم على شكل رواية لما قاله الوزير لأبنه ولخلفه وهو على فراش الموت. علاوة على ذلك، فما يقوله لابنه ليس الحكمة من خبراته كفرد عاش حياة طويلة «بل كلماتهم التي سمعها وأفكار الأجداد، أفكارهم التي أصغت إلى الآلهة». هذا هو الموضوع ذاته المرتبط بحكمة الحكماء الأقدمين التي يستشهد بها في سفر التثنية (32: 7). وثمة استعمال مماثل لمثل هذه (الشهادات) كشهادة فتاح–حوتب، في كل مكان من الأدب القديم. إن أسفار التكوين (49) والتثنية (33) وصموئيل الثاني (23: 1–7) تجمع الكلمات الأخيرة أو تبريكات فراش الموت ليعقوب وموسى وداود. إنها قصائد تجند موضوعًا تراثيًا وتخيليًا لكي يقدم مزيدًا من التعليقات على الحكايات التي تختتمها. لكن الجنس الأدبي المحدد لنص فتاح– حوتب ذاته هو أيضا شكل محافظ جدًا من السياق الأدبي. إن هذا العرف ظل يقوم بوظيفته لأكثر من (2000) عام في تقديم مجموعات الأمثال الفلسفية في كل أنحاء الشرق الأدنى القديم.

في حين توجد أعمال كتابية عديدة تستعمل هذا الشكل، فإن أفضل مثال حتى حينه هو السفر المسمى حكمة يشوع بن سيراخ، أو سفر الجامعة في النسخة التي تعتمدها الكنيسة الكاثوليكية. يقدم المؤلف هذه المجموعة من الفلسفة التراثية بوصفها كتابات جده. فمضمون الكتاب يُنسب إلى قراءة جده الشريعة والأنبياء، إضافة إلى الكتب القديمة الأخرى. أما هدفه فهو مساعدة الآخرين «في العيش وفقًا للشريعة». مثل مؤلف قصيدة إرّا، فإنه لا ينسب فهم الكتاب وحكمته إلى نفسه، بل إلى الرب: «كل الحكمة تأتي من يَهْوَه».

بشـكل مشابه، تضم المحاورات التي كتبها أفلاطون المعلم في القرن الرابع، بشـكل انـتقائي تـأملات المؤلـف عـلى شـكل مناظرات فلسفية حول ما هو الحقـيقي ومـا هو اللاحقيقي في التصور البشري. يضع أفلاطون نفسه في دور التلميذ بالنسبة إلى المعلم الكبير سقراط، الذي يُعطى دور الصوت المبدع. هنا يطفـو التواضع الضمني لأفلاطون وأدب الحكمة القديم على السطح. في هذه المحـاورات، يخـتفي أفلاطـون تقريبًا عن النظر وبالتأكيد يغيّب نفسه عن مخيلة القـارئ، الـذي يركز بدلاً من ذلك على صوت المؤلف في فم سقراط، في حين أن أفلاطـون نفســه يأخذ دور التلميذ النجيب لحكمة التراث. بالشكل نفسه فإن الحفيد المطابق ابن سيراخ، أو أي مؤلف مجهول الاسم، تمامًا كما هي الحال في سـفر التثنـية، يقدم عمله بوصفه نتاجًا لمعلم عظيم. في غياب المؤلف، يمكن للـتراث أن يتكـلم، لا تعوقه أي شكوكية يمكن أن يطبقها على مؤلف نعرفه. فليس أفلاطون، بل، بالأحرى، سقراط، قديسه وشهيده، هو الذي يتكلم. وهذا ما يتم إنجازه حيث إن ما يقوله أفلاطون يمكن أن يسمع.

لنـبق لحظة ضمن عالم الفلاسفة العظام الثلاثة للتراث الإغريقي. ربما كان المـثال الأكـثر إثـارة للاهـتمام على هذا الجنس الأدبي المكتوب باسم مستعار برمـته إنمـا يقدمـه لـنا أرسـطو تلمـيذ أفلاطـون، إذ لا يوجـد نـص محدد يمنح (إيتيولوجـيا) بـل فهم رجل مثقف بعينه للواقع. إن أرسطو، الذي يشبه كثيرًا شاعر سفر التثنية (32) الذي يحيل مستمعيه على الماضي لأجل تعاليمه، يختلق ماضـيًا فلسفيًا لكي يؤسس العناصر الأساسية لفلسفته. فعناصر الخلق الأربعة ممثّلة عند أرسطو بتعاليم رجال الماضي العظام. أول هؤلاء كان طالس بتعاليمه حـول (المـاء). يلـيه أناكسـيماندر بفهمه المادة اللامتمايزة، أو (التراب). عندما يؤسـس الـنموذج، يكـون دفاع أناكسيمينس عن مبدأ (الهواء) وهيراقليطوس عن مبدأ (النار) متوقعين.

إن وصـف أرسـطو (الكلاسـيكي) لعناصـر العالم الأساسية يوضع ضمن السياق المثالي لسجال كبير: إنه السجال بين أطروحة بارمنيدس القائلة بأن لا شـيء يتغير، وأطروحة هيراقليطوس القائلة بأن كل شيء يتغير. يجب اكتشاف الحل في جميعة ثالثة هي: أمبادوقليس. لا يوجد عنصر واحد بل أربعة: التراب،

الهـواء، الـنار والمـاء. بهذا الترتيب، يمكن لأرسطو أن يمد قارئه بتاريخ وبمدخل أساسي إلى الفلسفة! وقد سار فلاسفة المدرسة على خطاه منذ ذلك الحين.

في حـين أن يسـوع هو معلم العهد الجديد العظيم، الذي يشترك في الدور مع سلفه يوحنا وخلفه بولس، فإن الكتاب ككل، يعطي مكانة الصدارة لموسى بوصفه معلم التراث. هكذا يشترك كثيرون، مع ذلك، في هذا الدور حيث تتم متابعة الاستمراريات على النحو الأفضل، على غرار فلاسفة أرسطو الماقبل سقراطيين، بـربط تاريخنا للمعـلمين العظام بتاريخ الأفكار. وهذه النصوص الفقـيرة بالمعـنى، على سبيل المثال، كما رأينا في سفر الخروج (3-6) قد يكون من الأسـهل فهمهـا إذا لم نوجه اهتمامًا كثيرًا إلى المعتقدات التاريخية والمحددة اجتماعـيًا ومجـازات عـالم اختلقـناه نحـن، بـل بالأحـرى إلى مفاهيم أكثر تحددًا بالـنص: الـتفكُّر سـيرورة وإبـداع الأفكـار. هـذا يقحمـنا في تحـليل الصـيغ، والمواضيع والتشكيلات اللفظية الثانوية، وبالأخص: كيف تشكل وتؤثر على الفهـم بالنسـبة إلى مـتلقي الـتراث. أعتقد أننا محتاجون إلى تتبع عملية إبداع الأفكـار قـبل أن يكـون بمقدورنـا أن نأمل في فهم ما كان بإمكان أي واحد أن يصـدقه. هـذا هـام عـندما ننكـب عـلى مفاهـيم محوريـة مثل (إله) ومرادفاته الكـثيرة، خصوصًـا عـندما نتعامل مع العالم البشري الأكثر وعيًا في التعليقات عـلى تراثاتنا التي تعتبر نفسها أنها هي وحدها التي تعكس الحقيقة الآلهية. إن نظرة موجزة على المفهوم الوحيد (المسيح الداودي) يمكن أن تفسر ذلك لنا.

5) وظيفة التعليق

مـن الناحيتين اللاهوتية والمرجعية، فإن معظم النصوص التي أصبحت العهد القديـم للكـتاب المسـيحي تنـتمي إلى عـالم فكـري يؤمن بالعهد الجديد بشكل مشـترك. لا أقصد أن العهد القديم معاصر للعهد الجديد. إنه بالتأكيد أسبق زمنًا. ولا أنـا أوحـي بـأن الكـتاب يمـتلك عهـدًا قديمًا ممسْحنًا. إنه ليس كذلك. معظم المؤلفات التي تنتمي إلى هذين (العهدين) تعكس تراثًا كتابيًا واحدًا متجذرًا فيما يعتـبر عـلى نطاق واسع بمثابة تاريخ فكري يهودي مبكر. إنهما يرتبطان بعضهما بـبعض كمتعاصـرين أكبر وأصغر ضمن خطاب مشترك. المناقشات حول التراث

الـتي نجدهـا في العهـد الجديـد ليست إعادة تفسيرات ماضٍ مغلق. إنها جزء من تناقل متواصل مشترك للتراث الكتابي بأكمله.

عـلى سـبيل المـثال، إن تفسـير قصـص عمانوئـيل المعقدة، ولكنها المهمة بشـكل محوري، لإشعيا في قصة إنجيل متى عن ولادة يسوع، هو توسيع للتراث حـول المسـيح الداودي بوصفه عمانوئيل، وهو ما سنناقشه مع ذلك مرة أخرى في الفصـل الخـتامي مـن هذا المؤلَّف. هذا التفسير ينطق به ضمنًا من قبل في تعريف سفر إشعيا (7–9) الشامل للتقاليد المختلفة للطفل عمانوئيل المولود بوصـفه الحضـور الآلهـي المنقذ لأورشليم الجديدة. في التعليق التفسيري لسفر إشـعيا (9: 2–7) لا يمـثل عمانوئـيل القوة التدميرية للملك الآشوري في يوم الغضـب كمـا في إشـعيا (7: 14). إن تفسـير الطفـل الـذي سـيولد بوصـفه عمانوئـيل في الإصـحاح (9) هـو أنـه طفـل الـرجاء، موضوعًا كمقابل لطفل الإصـحاح (7). التفسـير يكـرر (الدلالـة النبوئـية) لمولـود إشـعيا الأول شآر يشـوب (إشعيا 7: 3) 'البقية التائبة'). هذا الطفل في سفر إشعيا (9) يولد من زوجـة يَهْوَه، التي هي (أورشليم الجديدة). إن الحضور الآلهي، المولود من مخاض أمـه، يسـمى «باسـم عجيـب، ويكـون مشـيرًا وإلهًـا قديـرًا وأبًا أبديًا ورئيس السـلام». إن استخدام إنجيل متى (1: 23) يسوع لكي يشرح عمانوئيل هذا لا يفعـل شـيئًا أكثر من تكرار هذا التعليم التراثي لحضور الرب المنقذ. ومتى لا يغـير فهمـنا لإشـعيا، إنه ببساطة يقرأ نص إشعيا (7–9) ككل متماسك كما كان، في الحقيقة، يقصد به أن يُقرأ.

يقدم سفر إشعيا صورة أورشليم الجديدة وإسرءيل الجديدة. إنه يعبر عن الفهم الذاتـي لأورشـليم بوصـفها (بقـية ناجية). قبل ذلك في النص الجافي للإصحاح الأول، يكـون خـلاص أورشليم كامنًا في مقابلتها لسدوم: «ولولا أن الرب القدير ترك لنا بقية من الناجين لصرنا مثل سدوم. . . » (1:9). بالشكل ذاته، يقدم حكم يَهْوَه في الإصحاح (22:10) ضد إسرءيل أحجية، يكون تفسيرها هو المفتاح لقراءة مقـاطع عمانوئـيل مـن سـفر إشعيا (7–9). عندما يقرر يَهْوَه مصير إسرءيل، فإن علامـة رجـاء وتوبـة إسرءيل تقدم حكم يَهْوَه: «وفي ذلك اليوم لا تعود بقية بيت إسـرءيل، ولا الذيـن نجـوا مـن بيـت يعقـوب يعتمدون على أُمة ضَرَبَتهُم، وإنما

يعتمدون بصدق على يَهْوَه قدّوس إسرءيل، والبقية منهم ترجع إلى الرب القدير» (إشعيا 10: 20–21). ثم تعطى الأحجية: «حكم عليهم بالفناء، وهو حكم ملؤه العدل» (إشعيا 10: 22). البقية المنقذة هي الفائض، القادم من امتلاء كأس المعاناة، وتفسر الأحداث التي تحدث ولادة طفل إشعياء (14:7) الذي يجلب دمار أورشليم على أيدي الجيش الآشوري، تفسر هنا في (22:10) بأنها آلام مخاض أورشليم التي تلد عمانوئيل (إسرءيل الجديدة). هذا التفسير الضمني، الذي يقدم نسخة عبرانية لأسطورة العنقاء، يظهر الطفل المشؤوم لإشعياء (7: 14) بوصفه البشير (النذير) لطفل الإصحاح (9) الملكي، المسيحاني المفعم بالأمل. هكذا تمامًا، إنه ابن الرب وعمانوئيل.

في رسالته إلى أهل رومة، فهم بولس ذلك جيدًا. إنه يتبع النقاش القديم، في التقنيات كما في المضمون، في الإصحاح (9). مستشهدًا بشكل مختلف من حكاية طفل النبي في سفر هوشع (1–2) (رسالة إلى أهل رومة 9: 25–26) يفسر القصة في ضوء (البقية التائبة) لإشعيا في سفر إشعيا (7: 3). فبولس مدرك جيدًا لتشكيلة قصص الأطفال المنقذِين في التراث، وينخرط في تلك المناقشة نفسها. «لأنه وإن كان شعبك يا إسرءيل كرمل البحر، فلن ترجع منه إلا بقية» هكذا يقول إشعيا (10: 21–22). إن بولس، مثل إشعيا، مهتم بالبقية. يفيد الناجون في إشعيا (1: 9) أيضًا كمفتاح تفسيري لبولس. إن مجادلة بولس الختامية في الرسالة إلى أهل رومة (9: 33) تقدم هذا التعليق بالضبط. يقرأ عمانوئيل الجالب للدمار في إشعيا (8) في سياق طفل إشعيا (9) المسيحاني، المنقذ، الذي هو الرب. يؤكد بولس النبوءة السلبية لإشعيا (8: 14). فالطفل سيكون «حجر عثرة . . وصخرة سقوط» [لبني اسرائيل]. إنه يفسر هذا، بشكل ملائم تمامًا، في سياق (حجر الزاوية) للاهوت البقية لإشعيا (16:28): «فمن آمن به فلن ينهزم». هنا ليس تفسيرًا جديدًا بل إعادة صياغة ملخصة. بولس لا يغير شيئًا، هذا هو تفسير إشعيا ولا شيء أكثر.

ولا يمكن أن يقال إن بولس يعيد تفسير تراثات إشعيا وهوشع بشكل مسيحاني حيث يمكن أن تناسب بشكل أفضل فهم بولس يسوع، كما يزعم كثير من الباحثين الحديثين. فليس بولس، بل إشعيا هو الذي يدخل مجاز

الطفـل كحجر يتعثر به البشر. وفي رسم هذا المجاز، يتم شرح ضمني للمثل في المزمور (25: 3): «كل من يرجوك لا يَخزى. بل يخزى الغادرون باطلاً». بالنسبة إلى إشـعيا، فإن ذاك الحجر هو الرب، أي (الرب لنا). إن بولس ينضم فحسب إلى نقاش التراث.

بالشكل نفسه عندما يستشهد متَّى بالمزمور (8: 2) في إنجيل متى (21: 16) ويشـير إلى الحقـيقة كمـا يـراها الأطفال: «من أفواه الصغار والأطفال أخرجت كـلام الحمـد؟» فإنـه يقـرأ نصه كأحجية، ويفسره ضمن تركيبة التراث نفسها الـذي تـتم الإحالـة عليه من قبل المزمور. إن كلاً من المزمور (8) وانجيل متى يـرجعان صـدى تـراث هوشع (2: 23) سيقول الطفل: «إلهي أنت». يفسر متَّى المزمور، مع ذلك، بمفردات أشكال عمانوئيل المختلفة الأخرى، وخصوصًا طفل إشـعيا (8). إنـه يقـرأه وفقًـا لذلـك مجـازًا لأجـل المسيح الداودي، مع أنه من الصـعب أن يكـون هـذا التفسـير مخالفًـا لتفسـير المزمور. يرى المزمور الاسم الآلهـي، الـذي يعـترف بـه طفل هوشع، كحاجز أو درع ضد أعداء الرب، يراه دورًا ينتمي كثيرًا جدًا إلى النقاشات حول المسحاء كما في المزمور (2).

إن المجـازات المسـيحانية للمزمورين (2 و8) ليست دليلاً على الاعتقاد أو الأمـل بأن مثل هذا الشخص سيأتي يومًا ما ويخلص الناس. إنه لا يكون أملاً وصـفة مميزة ضمنية إلا في الأدب اللاحق. ربما لم تصبح هذه المعتقدات الألفِيَّة نموذجـية للتراث حتى بعد زمن من تدمير أورشليم في العام (70 م). في العهد القديـم، وفي معظـم نصـوص العهد الجديد، بقدر ما يتعلق الأمر بذلك، فإننا نـتعامل بالدرجـة الأولى مع مجازات ومواضيع أدبية. فتبادل الأدوار المتكرر بين القصة والأنشودة لم يخلق ما يمكن أن نصفه جيدًا بأنه واقع ميتافيزيقي: خرافة، كتعـبير عـن موقـع سمـاوي متضـمن فيما قبل نصوصنا. هنا المعركة السماوية لـيهوه ومسـيحه ضد قوى الشر التي يردد صداها في الصراعات اليومية لاتباع لاهـوت الطـريق، يـبدو أنهـا حقيقـية تمامًـا لحاملي التراث. في وفائهم لطريق الشـريعة، فـإنهم أيضًـا يقاتلون في هذه المعركة. الدليل على ذلك وافر في كل أنحاء معظم التراث الذي يتعامل مع المسيح. إنه يسم على نحو خاص التراثات التي قدمت داود بوصفه المسيح.

يمكن رؤية الطريقة التي تختلق بها هذه الحقائق الفكرية بوضوح بالنظر إلى المطالع التفسيرية التي ناقشناها، ترد في ثلاثة عشر من المزامير في الكتاب. يعرِّف كل واحد من هذه الاستهلالات بأنه تم إنشاد نشيد في سفر المزامير عندما كان داود يمر في أزمة أو أخرى نجدها موصوفة في قصص داود لسفري صموئيل. ويعتبر كل من داود وقصته جزءًا من تراث الماضي، مع أن هذه المطالع تعكس منظورًا مبكرًا نسبيًا حول تراث داود. إنه تراث سفري صموئيل الذي كان أسبق من التراث الذي نعرفه الآن. القصص ليست فقط غير مشابهة تمامًا لتلك القصص التي نعرفها الآن، التي تكشف عن فروقات كثيرة في التفصيل، بل واحدة على الأقل من مطالع المزامير تشير إلى حكاية لم نعد نعرفها. علاوة على ذلك، يوجد شكل قريب مختلف لمزمور آخر، مع ذلك، من هذه المزامير الثلاثة عشر، المزمور (18) مقترنًا بعنوانه التفسيري، في الإصحاح (22) من سفر صموئيل الثاني. إنه يستخدم، الكلمات الأخيرة من نشيد داود لختام قصة حياة داود، إلى حد كبير والطريقة ذاتها التي تستعمل بها أناشيد الإصحاحين (32 و33) من سفر التثنية لختم قصة حياة موسى. يوضع النشيد هنا لكي يفسر شخصية داود لجمهور صموئيل. عندما اتخذت القصة في سفري صموئيل: الحكاية الأساسية بالنسبة إلى داود، شكلها الراهن، كانت القصة تفسر وتُقرأ على غرار المزمور (18) والاستهلالات المشابهة التي نجدها في سفر المزامير. هذا ليس المحارب الشاب والملك الأرضي، بل داود المنشد سفر المزامير. إنه داود مسيح خرافة السماء.

إن الخطاب التفسيري لهذه العناوين المزمورية الثلاثة عشر ذو اتجاهين. فمن ناحية أولى، إنها تمسرح المزامير وتفسرها. تعطيها سياقًا ضمن مغامرات داود. كل واحدة تفسر مزمورها بأنه تم إنشاده أصلاً من قبل داود في وقت محدد جدًا من الماضي: «حينما هرب من وجه أبشالوم ابنه» (المزمور 3: 1)؛ «عندما غير عقله قُدّام أبيمالك فطرده فانطلق» (المزمور 34: 1)؛ أو: «لما كان في المغارة» (المزمور 142: 1). تصبح المزامير متاحة لأجل التحويل النفساني: طريقة التفسير التي نجدها أيضًا لدى معلقين هيلينيين مثل فيلون، نظرًا لأن المستمع إلى التراث يتماهى مع أبطاله، كما ينشد داود العون والخلاص كذلك أفعل

أنـا، لأنـني أسـتطيع أن أنشـد بصـوت داود. بهـذه الطريقة فإن قارئ التراث يشارك في انتصارات داود في الماضي.

مـن ناحـية أخـرى، مثلما أن هذه الاستهلالة توضح بلا لبس سياق أصول المـزمور، بمفـردات حياة داود، فإن المزمور ذاته يفسر حياة ومغامرات داود لأجل جمهوره. في كل مزاميرنا، يكون هذا التفسير لاهوتيًا وأسطوريا على نحو متسق، فـداود هـو كـل إنسـان. إنـه يمـثل أمـام الرب منشد المزمور والمستمع إليه في صـلاتهما في وقـت الحاجـة اليائسـة. وصـوت داود هو الصوت الضمني لأنا المنشد في الأزمة. هذا الدور الشخصي التمثيلي، يسم المزامير بأنها مسيحانية. هـذا يوجـد ضـمنًا وصراحة، في مجموعة من مواضيع الحكمة التي تلتزم بمجاز ابـن الـرب والمسـيح في مزامير مثل (2، 8، 89، 110) حيث يُفسَّر داود بوصفه المسـيح الـذي يقـاتل أعـداءه، أمـم العـالم، في صراع يَهْوَه الكوني، إنه الممثل للأخيار في الصراع الكوني ليهوه ضد الأمم. أخيرًا، وبالارتباط مع نفس تلك المجموعة من المواضيع كما يلقى عليها الضوء في المزمورين (1 و2) يصبح داود الفيلسـوف الـذي يصـارع للـبقاء عـلى طريق الاستقامة. في نشيده، يمثل داود الشخص الذي ينشد الملاذ لدى يَهْوَه (المزمور 2:11).

مـن الواضح تمامًا من هذه العناوين التي تعطي داود هذه المزامير لينشدها، أنـه مـن الصـعب الـتفكير في أهمية داود في دوره التاريخي في ماضي إسرءيل القديمـة. إنـه بالأحـرى يتخذ معناه ضمن تقوى المؤلف الضمني. داود الحقيقي يوجـد داخل صراع خرافي. يفهم بعض المزامير، مثل المزمور (18: 5) بصراحة داود نفسـه بوصـفه حضـورًا كونـيًا ومسـيحانيًا. فكـلها تستخدم مجموعة من المواضـيع الـتي تعـرّف داود ضمن سياق مسيح كوني كهذا تمامًا. يشير المزمور (18: 1-33 و46-48) إشـارة خاصة إلى تقريع المزمور (8) الأمم. تربط الآيات (6 و13) هـيكل أورشـليم بالعـرش السـماوي للمسـيح. تستدعي الآية (7) زلـزالاً، في حين تصور الآية (28) تقابل الخلق بين النور والظلمة إلى حد كبير بأسلوب سفر التكوين (1) وإنجيل يوحنا (1). إن السياق التاريخي لهذه الحرب هـو لاهـوت الطـريق المشهور للتقوانية الفلسفية اليهودية (الآيات 20-24). مـن الصـعب أن يكـون داود شخصـية مـن الماضي الغابر. إنه المخلِّص لكل

الذيـن يلـتزمون بالشـريعة (الآيات 25–28). يشبه داود المزمور (18) إلى حد كبير مسيح المزمور (8). والصوت الضمني للمزمور هو الممثل للإنسان التقي. في صـراعه أعـداءه الأخلاقـيين ينجيه يَهْوَه (الآيات 31–42). هذه الـ(أنا) هي التي يجعلها يَهْوَه إمبراطورًا كونيًا على الأمم في الآيات (43–45).

الفصل الثاني عشر

عالم الكتاب اللاهوتي: 1) كيف بدأ الرب

1) ما يعرفه الكتاب عن الرب وما لا يعرفه

يمكن أن نرى بناء هيكل في أورشليم بعد العودة من بابل بمثابة قاعدة تاريخية صالحة للحياة لأجل بداية تكوين الكتاب. مع ذلك، تشير هذه الحجة إلى مجازات وأفكار فكرية محددة في الكتاب. إنها تشير على وجه الخصوص إلى ما تتضمنه حول العالم الذي اختلقها. الحجة ليست كافية لتحديد زمن التراثات تاريخيًا. إنها تعطينا، في أقصى الأحوال، أقدم تاريخ مبكر يعود إلى ما بعد تشكل الجماعة حول هيكل أورشليم ببعض الوقت. تلك الجالية صارت تفهم نفسها بشكل مختلف بأنها عادت من النفي، لكونها بقية إسرءيل القديمة، أو باعتبار نفسها بمثابة إسرءيل الجديدة. يمكن أن تكون هذه العملية قد حصلت في زمن مبكر يعود إلى عام (450 ق م) أو متأخر يعود إلى العهد المكابي. فلا العودة من النفي ولا تدمير الهيكل الثاني في ظل عزرا أو نحميا هما عهدان أو حدثان معروفان لنا من الأدلة. فما هو معروف لنا من التراث، وليس من التاريخ، هو أنهما ليسا قابلين للحياة كليًا كسياقين تاريخيين.

إننا مجبرون، في مسألة السياقات التاريخية الممكنة لتشكيل الكتاب، على البدء، ليس من النظرية، بل من أساس ما هو معروف تاريخيًا حول التراث.

يبدأ ذلك بالسياقات التي وصلت فيها تراثاتنا إلينا. لا يمكن أن ندخل بشكل محتمل عهود تشكله الأبكر والأكثر تأملاً، إلا من السياقات المأمونة، حيث نعرف أن التراث الكتابي قد وُجد بالتأكيد. إن النسخة السبعونية من العهد القديم، التي يمكن أن نعيد أصولها بشكل معقول إلى القرن الثاني قبل الميلاد أو ما بعده، ليست بأكملها ترجمة الكتاب المقدس العبراني الذي نعرفه. بعض تراثات السبعونية غير موجود في الكتاب العبراني. وبعض الأسفار، مثل أسفار المكابيين، لم يوجد أبدًا في الكتاب العبراني بل كُتب أصلاً باللغة اليونانية، مع أنه ينبغي وصف أسفار أخرى، مثل الترجمة اليونانية لسفر صموئيل، بأنها أشكال مختلفة للتراثات التي نجدها في الكتاب العبراني.

نجد في سفر المكابيين الثاني (4) إشارة مثيرة للاهتمام إلى مجموعة من النصوص التي أنقذها يهوذا المكابي من الحروب. من غير المؤكد ما إذا كان ذلك تصورًا معقولاً ودقيقًا لمكتبة ما معروفة، إذ يمكن أن تكون أيضًا إشارة تخيلية (قصصية) إلى تراثات معروفة. ويمكن أن تقرأ بوصفها تأييدًا لرؤية سفر المكابيين الثاني للتراث اليهودي ولدور المكابيين في حماية أسلوب الحياة التقليدي في فلسطين المهلينة. وقد لا يكون الذِّكر الأضافي في سفر المكابيين الثاني (4) لمكتبة نحميا الأسطورية، باعتبارها قد فُقدت في زمن ما في الماضي البعيد، سوى إشارة إلى تراث غير معروف بين حكايات نحميا الأسطورية. إنه يقتضي ضمنًا أن مؤلف سفر المكابيين الثاني لا يعرف أي مجموعة ثابتة من التراث المكتوب الذي نجا سليمًا من الحروب المكابية. في هذا الإصحاح من سفر المكابيين الثاني، المكرس لسرد نجاة التراث في الماضي، لم تعد تقاليد إعطاء عزرا الشريعة وتراثات مكتبة نحميا متوافرة. وحدها جهود يهوذا المكابي هي التي حفظت ما ينظر إليه الآن بوصفه ماضيًا مفتتًا. هذا النص يقدم لنا، بحد ذاته، حجة جدية ضد فهم التشكيل النهائي للكتاب، أبكر بكثير من نهاية القرن الثاني قبل الميلاد. هذا هو التاريخ الملائم لأجل النص الأصلي الذي يزعم سفر المكابيين الثاني أنه يلخصه. ربما، لا يتعين إرجاع كتابنا إلى زمن أسبق من القرن الأول ميلادي، حيث يبدو أن سفر المكابيين الثاني قد كُتب. فكاتبه، على الأقل، لا يعرف مثل هذا الكتاب.

لقد خضع الكتاب العبراني الذي نعرفه لتنقيح ملحوظ بعد وقت من إعادة وقف هيكل أورشليم في عام (164 ق م). إننا نعرف ذلك لأن (الكرونولوجيا) التي يستعملها، بدءًا من سفر التكوين، تقوم على مخطط لعام عظيم مكون من (4000) سنة يكتمل مع هذا الوقف. إن أسطورتي عزرا ونحميا مرتكزتان أيضًا على تلك العقيدة القومية للهيكل في أورشليم. تلك العقيدة تمتلك سياقها المأمون الأول في الحركة المشحونة فكريًا للنزعة القومية التي تلت الثورة المكابية، والتي ارتكزت في التراثات التي تدول حول الهيكل في وقت ما بعد هذا الوقف. هذا يعطينا أبكر تاريخ معقول لبداية الجمع الشاملة للتراث. إن فلسطين تمتلك، لأول مرة أيضًا في السياق التاريخي للدولة الحشمونية التي أوجدها المكابيون، التماسك القومي الذي يقتضيه ضمنًا نشوء المكتبة، والذي يكون ملحوظًا للغاية عن طريق لغة الإثنية الواعية لذاتها. خلافًا لكثير من العهود الأبكر في فلسطين، فإننا نعرف أن العهد الهيليني كان إبداعيًا ومتعلّمًا. إن نشوء التراث، كمظهر من مظاهر التاريخ الفكري، لا يتطلب أي طيفٍ (كرونولوجي) واسع. هو تزامني وتعاقبي بآن معًا. للمرة الأولى أيضًا في هذا العهد نجد فيها نصوصًا مشابهة لما نجده في الكتاب. تُظهر النصوص التي تم العثور عليها في قمران أن التراث الكتابي قد لقي تحسنًا جيدًا قبل ذلك الحين في أواخر القرن الثاني قبل الميلاد، وأن سفر إشعيا، على الأقل، قد اكتمل بكل إصحاحاته الستة والستين. وتقدم لنا تلك النصوص الدليل على أن كثيرا من التراث الكتابي ما يزال في طور الإكمال.

عندما نعود إلى التراث نفسه لفهم تشكله، يجب أن يوضع سياقنا الممكن الأبكر لأجل بدء عملية جمع التراث مع تعريف حاملي ذلك التراث بوصفهم (إسرءيل). ولا حاجة لأن يربطنا التأثير الإغريقي في التراث الجمعي بالعهد الهيليني. يعكس هذا الفهم للتأثير الإغريقي تباينًا مصطنعًا من قبل الأبحاث المبكرة بين الأدب الإغريقي وأدب الشرق الأدنى القديم. مع ذلك، فإن حجج الاشتقاق هشة ومتحيزة. إن فلسطين، على الحافة المتوسطية للعالم الفارسي، تحتك بالعالم الإيجي، على الأقل منذ بدء العداوات بين دول المدن الإغريقية وبلاد الفرس. من الأفضل النظر إلى ما نود أن نعرّفه بأنه فكر إغريقي

بوصفه أقلمة محددة لفهم فكري يعكس تصورات للواقع وجدت ليس في اليونان فقط، بل عبر العالم القديم كله. وما طوره كل إقليم إنما كان أدبه الخاص به جغرافيًا: في الهند النائية كما في مصر، في بابل كما في سورية-فلسطين، في فارس القديمة كما في الأناضول. إن كلتا اللغتين العبرانية واليونانية تعكسان رؤية عالمية متشابهة من القرن الخامس على الأقل.

للتوضيح، أقترح أن نعتبر مصادر الكتاب تعكس إحدى الفئات الثلاث:

أ) الشذرات الناجية من الماضي: وهي تراثات وشذرات من تراثات ترد من سياقات فكرية كانت أسبق من النصوص التي جمعت فيها، ومستقلة عنها. وقد تبيَّن أن بعض المواد المجمَّعة تحفظ سياقات أصلية أو تعكسها، ويمكننا أن نميزها على أنها تنتمي إلى عهود مبكرة جدًا. بعض تلك المواد، مثل عدد قليل من الأقوال أو الصلوات التي جمعت في سفر اللاويين، وأنساب سام وحام التي نجدها في سفر التكوين، إضافة إلى أنساب إسماعيل، والقصة في سفر العدد حول النبي بلعام، والقائمة السلالية لإسرءيل من عُمري فصاعدًا، وربما الاسم السلالي (لبيت داود) في أورشليم، إضافة إلى مظاهر رواية دمار السامرة، قد عرفت لها جذورًا ترقى حتى إلى زمن مبكر يعود إلى العهد الآشوري. وتظهر كثير من المواضيع في المزامير، كما في المزمور (89) بل يظهر في الحقيقة، مجمل مقاطع النشيد، استمرارية واضحة للنشيد والشعر في المنطقة يعودان في تاريخهما على الأقل إلى الزمن المبكر الذي وجد فيه الشعر على الألواح المسمارية العائدة لأوغاريت القديمة في سورية العصر البرونزي. ربما يمكن العثور على أبكر عناصر القصص الكتابية في المجموعات الكثيرة من الأسماء، خصوصًا في مجموعتي سفر التكوين (4 و5) البعض منهما ليس معروفًا بغير ذلك إلا من نصوص العصر البرونزي. فليست قصة الطوفان فقط، بل كلٌ من قصة الجنة ورواية الخلق في سفر التكوين (1) أيضًا تقدم أشكالاً مختلفة من المواضيع والموضوعات والفصول ارتبطت ارتباطًا شديدًا بالتراثات البابلية المتأخرة، أو بقصتي غلغامش وآدابا من أزمنة أبكر مع

ذلك. توجد أيضًا تشابهات بنيوية و(ثيمية) كثيرة بين مجموعات الحكايات التي نجدها، من سفر يشوع إلى سفر الملوك الثاني، والحكايات (الإثنوغرافية) التي جمعها هيرودوت، الكاتب الإغريقي في القرن الخامس. ثمة عدد كبير من هذه الشذرات من التراثات المجمّعة في الكتاب.

ب) نظرة التوحيد الحصري للعالم: تلك تراثات ومظاهر من التراث ترفض أشكال التوفيقية. إنها تعكس عدم تسامح مع التعبير الديني البديل، وتنحاز إلى توحيدية خلاصية وحصرية. مع ذلك، فمن غير المؤكد ما إذا كان هذا التعصب يعزى بالكامل إلى تبني النـزعة الطائفية المتضمنة في لاهوت الطريق للكتاب. مع ذلك، يبدو، استنادًا إلى كثير من لفائف البحر الميت، أن أشكالاً تعصبية من النـزعة الطائفية قد بدأت تميّز وتعرف جاليات قبلت التراث بوصفه ملكًا لها، في أواخر القرن الثاني قبل الميلاد. منذ وقت مبكر، يعود إلى المساعي المبذولة في عهد كسركسس لمركزة سيطرة الحكم على العقيدة الدينية عن طريق حظر بعض الجمعيات الدينية، كان عدد كبير من الأفكار التعددية يعتبر أنه تهديد للعقيدة التي تدعمها الإمبراطورية. مثل هذا التعصب التفريقي يصبح أمرًا شائعًا في النصوص القديمة. ربما وجد المفهوم الإغريقي أصلاً للروحانية والفردية الجوهريتين للفرد البشري منطلقًا له في آسيا التي أصبحت فيها الآلهة، الذين يعدون أفرادًا، متنافسين ضمنًا. يمكن النظر إلى هذا على أنه الجانب المظلم من قصة إله بلا شعب يبحث عن شعب بلا إله.

لقد سبر أكثر من مؤلّف حديث من كتّاب الدراسات الكتابية إمكانيات تشكل الأحزاب السياسية الراديكالية حول نواة أصولية طالبانية الشكل من المتعصبين الدينيين. هذا العمل واعد جدًا. فالإشارات الشبيهة بالشعارات إلى (يَهْوَه وحده!) كصرخة مستنفرة لهذه الجماعات يتردد صداها عبر الكثير من نصوصنا، ويمكن أن تعكس جيدًا مثل هذه الحركات المدمرة اجتماعيًا. إن الوجود التاريخي في مقاطعة يَهد الفارسية لحركة تفريقية، متصلبة بشكل محتمل، وقمعية بشكل متعصب ضد المنشقين، يمكن الاستدلال عليه من أجزاء

مـن سـفر عـزرا. بالتأكـيد سـرعان مـا اعتُـبر التراث بأنه يعكس رؤية عالمية للتوحـيد الحصـري، غـير متسـامحة مـع معـتقدات الآخـرين. لا تـردد روايات يوسـفوس للغـزوات العسكرية ليوحنا هيرانكوس على أقاليم فلسطين فقط صـدى قصـص سـفر الملوك الثاني حول (الملك الصالح يوشيا) بل تؤكد أيضًا الوقـائع الاجتماعية والتاريخية للتحولات القسرية في بيئة مسيَّسة دينيًا. فعندما تُؤَرْخَـن الـرؤية العالمية للتوحيد الحصري، يمكن أن تُلخص جيدًا بالمجازات في المزامير حول يَهْوَه ومسيحه اللذين يخوضان حربًا مع الأمم وقوى الأشرار. مثل هـذه المجـازات تشـكل مـنـزلقًا، وتنـتهي بتشـخيص لـلخير والشـر، كمـا في التَّشطِين الشائع اليوم للأجانب والإسلام في كل من أوروبا والأمريكتين.

لقـي الولـوع الـتجاري العمـيق الجـذور للعالم الإيجي بالتوفيقية وكذلك نـزوعه الحتمي للنظر إلى تعددية التعبير الديني على أنه في جوهره قضية عادية مـن قضايا التبادل التجاري، مقاومة مريرة ورجعية بشكل مدهش في فلسطين. بالنسبة إلى كثيرين، كان يَهْوَه يمثل التدليل الوحيد على الروح السماوية. على النقيض من لغة الإمبراطورية الفارسية الشائعة والقائلة بوجود (إله سماوات) كونـي، فـإن لامـبالاة السلوقيين بتراثات التعبير الفلسطينية المحلية، وافتقارهم العـام إلى الـتفريق في عـالم المجـاز الآلهـي، قـد شـجعا التعصب (الراديكالي) وتصـور 'الأخطار' التوفيقية بوصفها أخطارًا أجنبية. لقد أصبحت هذه صرخة اسـتنفارية لأصـحاب الـنـزعة التراثـية وأصـحاب الـنـزعة العصـبية ضـد الإمـبراطورية. كـان بالإمكـان تشطين الهيلينية بوصفها قوة كلية الانتشار تهدد وجـود فلسـطين بحـد ذاته. في هذا الصراع، كان ينظر إلى اللغة والتراث على أنهمـا في خطـر، والرب كذلك. إن (إيديولوجيا) هذا التوحيد الحصري قادت تاريخـيًا إلى الاسـتقلال السياسـي بقـيادة جيوش العصيان المسلح المكابي. لقد وسم نجاحهم الكثيرين في فلسطين بوعي قومي بارز بشكل حاد لأول مرة.

إن التوحيد الحصري، الذي هو من الناحية المنطقية تطور ثانوي ورجعي في الـتاريخ العقلي للأفكار، يقع قريبًا من زمن تشكل تراثاتنا. فالحاجة إلى رفض هيمـنة السـلوقيين عرفت عن نفسها كحاجة لتأكيد التوحيد بمفرادت حصرية وضـد هيلينـية. لقـد خلق ذلك طيفًا كبيرًا من الانقسامات السياسية والدينية والفلسفية ضمن سكان فلسطين لم يتم الانتهاء منه لمدة ثلاثة قرون.

ج) نظرة التوحيد الشامل للعالم: تنتمي هذ الرؤية إلى التقاليد ضمن الكتاب، وفي مركّبات كبيرة أخرى من التقاليد المجمَّعة، تعبر عن توحيد متعال تحديدًا وكوني. على النقيض من الاشكال الحصرية، فإن ذلك التوحيد قد تضمَّن تقاليد ومجازات شُركية عديدة لمفهوم الآلهي. تلك التقاليد تعتبر نفسها بشكل خجول بمثابة تعبيرات إنسانية محدودة عما يعكس في النهاية إلهًا متعاليًا. وعندما جُمِعت، ساهمت في نشوء رؤية تعددية للعالم.

يرتبط أدب الحكمة في الكتاب بمجموعات التوراة والأنبياء إلى حد كبير كما يرتبط التعليق بالتقاليد. إن المجموعات المحددة التي نعرفها، كتلك التي يمكن التماسها في أسفار الأمثال والجامعة والمزامير وأيوب، تعتبر نفسها بمثابة مؤلفات معلمين حول التقاليد. إنها تدخلنا مباشرة إلى الرؤى الفكرية للتوراة والأنبياء من منظور يرتد إلى مجاز (السبي). فهي تضعنا في تقابل بين إسرءيل قديمة وإسرءيل جديدة. من خلال التوحيد الحصري لهذه النصوص الفريدة، كالعمل الشعري لسفر إشعيا (40–55) وخصوصًا من خلال الفهم المركزي للإله بوصفه متعاليًا، تم تفسير الماضي الكارثي لإسرءيل وأورشليم تفسيرًا إيجابيًا بوصفه تعبيرًا عن الرحمة الآلهية الوشيكة في العالم. إن كلمات العزاء لأورشليم في المنفى في سفر إشعيا (40) قد شكلت البؤرة التي يُفسر ضمنها الوصف المتصلب لإسرءيل باعتبارها خائنة ومرفوضة، الذي تكرر غالبًا جدًا في الخطب اللاذعة لسفر إشعيا (1–36). توجد الشفقة الواردة في الإصحاحات (40–55) مرددًا صداها في السخرية الوحيدة القاسية ظاهريًا لنبؤات عمانوئيل في سفر إشعيا (7–10). إنها تقدم بالأحرى تفسيرًا دراميًا لحضور الرب لمقابلة قصة الحكاية عن الكارثة بالنعمة الآلهية الممنوحة (للبقية التائبة) التي يتماهى بها الجمهور، في حين أن إسرءيل القديمة تلخص دور الأشرار. هذه الرؤية المتسقة للاستقامة الآلهية، كما يعبر عنها في الغفران والافتداء، تختلق التراث بوصفه كلاً ذا معنى. إن نبوءة الحساب والعقاب المعلنة للملك آحاز تحمل ضمنًا نشيد العزاء والغفران النهائي لأورشليم.

في أسفار مثل أيوب، والجامعة وإشعيا، نجد جراءة فكرية وإثارة تشبهان كثيرًا ما حدث في كتابات أفلاطون أو سوفوكلس في أثينا. تم تحدي العبارات المبتذلة

للتراث والتقوى بشكل مباشر، والسخرية بشكل مفتوح من الطموحات الصغيرة للبشر. حتى طموحات الأتقياء والحكماء مفتوحة للتصوير الكاريكاتوري الذي لا يرحم. هذا الصوت، الناقد للتراث ولآلهته، يتمركز في تقابل متزايد بين المتعالين إلهيًا والآلهة التقليديين للقصة والأنشودة القديمتين.

إن آلهة التراث يُرسمون من قصصهم ومن أدوارهم التقليدية في الهياكل. ويتم تصويرهم بشكل صريح تمامًا، بوصفهم الآلهة الذين عرفهم البشر. نلمح هذا التقابل النقدي المتنامي شيئًا فشيئًا قبل ذاك في الأدب المسماري للقرن السادس قبل الميلاد. هذا اللاهوت متضمن في رقيمات التكريس البابلي الجديد في هيكل سين في حران، وفي الدعاوة الفارسية للنصوص مثل اسطوانة قورش. في كل من هذين النصين، يحدد الملك لنفسه دور مخلص الآلهة. إنه لاهوت (رسمي) يهدم بشكل ضمني حقيقة آلهة التراث. مثل ذلك الابتعاد النقدي عن الآلهة متضمن أيضًا في بعض النصوص الآرامية المبكرة التي تشير إلى بعل شمايم (بعل السماوات) وإلى (آلهة السماوات). تتميز مثل هذه النصوص بتصور فلسفي ولاهوتي مختلف كليًا عن الفهم الشائع للآلهة في أدوارهم الفردية كأبطال قصص وحاميات دينيين.

منذ فجر الإمبراطورية الآشورية في القرن السابع قبل الميلاد على الأقل كان تصور العالم القديم الفكري للواقع محشورًا في أزمة فاضحة. وجد مثل هذا التغيير تعبيرًا في وعي متنامٍ لعدم الارتباط الواضح للتراث بالماضي. لقد حُلَّتْ الأزمة بطرق مختلفة منً قبل أناس مختلفين، عبر المسافات الجغرافية الهائلة للعالم القديم. ففي العالم الإيجي، رفضت الانتلجنسيا آلهة و(كوزمولوجيا) هوميروس وهسيود باعتبار أنه لم يعد من الممكن الدفاع عنها. ذلك الرفض لقصص الآلهة مُعلن بوضوح عن طريق التفريقات المبكرة التي كانت تفصل مجموعات الأساطير عن التاريخ بوصفه بحثًا علميًا. في القرن الرابع، صوّر أفلاطون الفيلسوف المثالي بمثابة خادم للتأمل. فالحكمة بالنسبة إليه، تبدأ بمعرفة الذات. لقد فضح الكتاب المسرحيون الإغريق، بتأويلاتهم الساخرة، فضحوا التخييلات الشعبية حول الآلهة فضحًا قاسيًا.

إن (شفق الآلهة) في الحياة الفكرية الإغريقية يتم استهلاكه بطرق مختلفة في نمو التراثات الأدبية الاتباعية عبر آسيا. فكلها تجد نقطة انطلاقها في مثل ذلك الفكر

الـنقدي حـول آلهـة الـتراث. وهـذه التراثـات تصـلنا في الكتب المقدسة المجمعة للزرادشـتية، والـبوذية والكـتاب. وقد أخذ واحد أيضًا شكله المكتوب في زمن ما بين القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد. فالفكر النقدي لم يكن كشفًا محكورًا على الغرب. كان على جنوب غرب اسية أيضًا أن يواجه آلهة ذوي أقدام صلصالية، وقد فعـل ذلـك بدرجـات مختلفة من اللاأدرية. في التراث البابلي حُلت تلك الأزمة الفكـرية بإيجـاد تأكـيد واضـح وجلـي لحقـيقة الحـياة والروح، فَعُرِّفت بأنها المقام الحقـيقي للإلهـي. من خلال السيطرة الانتقالية على الحياة، والفهم الجزئي والمجتزأ لـلمعرفة، والخـبرة المحدودة بالنور، كان وجودنا الأرضي يشترك بمثل هذه الألوهية، ولـو في إدراك ابتعادنا عن الآله فقط. لقد قوبل عالم الروح الحقيقي هذا، المتعالي والمجهـول، بالحقـائق المعروفة للعالم البشري، بما في ذلك الآلهة التي هي من صنعنا. لقـد تم إدراك الخـبرة البشـرية، مـن خـلال مجاز الحقيقة المعكوسة، بوصفها جزئية بشكل جوهري ومغلوطة في النهاية، عاكسة لعالم الروح الحقيقي من خلال التوجه الخاطـئ. في العـالم السـامي، حُلّـت الأزمة التي بدأت في التراث الفكري الذي لم يكـن صـالحًا للاعـتقاد بمقابلـة المـدرَك والمـلموس، بوصـفهما تصورين بشريين محدوديـن للواقـع بمفهـوم لا مُدرَك لكل ما هو واقع وراء متناول هذه الإمكانيات المحـدودة للفكر. فالروح لا يمكن وصفها. الحقيقة الآلهية ليست الآلهة التي خلقها البشـر، إنهـا، وراء التصـور. إن الفهـم والديـن التقليديين لم يكونا زائفين بهذا القدر، كفهم ودين بشريين.

بـنظر كـثيرين، أدى حذف الخرافة من المعتقدات التراثية إلى تغييرها. وقد وضـعت المفاهـيم التراثـية للإلهـي في تقـابل مسـتقطب مع تحديدات النشاط البشـري، بمـا في ذلك تصنيعه الخصب للآلهة. كان هذا التراث البشري لصنع الآلهة، يعتبر هشًا لأنه كان ينطوي على جهود ناقصة وخاطئة غالبًا للتعبير عن حقـائق هـي في جوهـرها غريـبة عـلى البشـر. فقصص التراث لم تُرفض، بل أُشفق عليها. فقد كان بالإمكان اعتبار مجازات الرب بوصفه الحامي الذي يقرر مصـائر الأمـم، حـتى صور الحكمة السماوية، قصصًا بشرية حول العالم الآلهي الذي كان ابتعادًا لا نهائيًا عن البشرية، بكل همومها الدينية المحدودة والفردية. تلـك الصـورة للإلهـي تحديـدًا هي التي نجدها في سفر أيوب، مع كل مسرحته

للـتقوى التراثـية وصورته (الكاريكاتورية) لآلهة قصصه. فليس الرب–الخالق الطنان الذي يتكلم من الزوبعة في الإصحاحات (40 و41) هو الذي يشخص الـرب الفيلسـوف. مـا هـو أكـثر تدمـيرًا بكـثير هو الرد الامتثالي الموجز في الإصـحاح (42) الـذي يعـترف فيه أيوب بجهله بالآله. هذا هو صميم الدراما. فبعد كسب المدعي الجمهور لتأييد قضيته، يتخلى عنها. وفهم سفر أيوب يشبه كثيرًا الإعلان الساخر لسليمان، الذي بوصفه الملك الفيلسوف لسفر الجامعة، يصف بحثه الذي يستمر مدى الحياة عن الروح بأنه مجرد 'قبض للريح'.

لا تنـتقل الـثورة اللاهوتـية للتوحـيد الشـامل من عالم الشرك والقصص التي تدور حول مغامرات الآلهة إلى رؤية التوحيد الموسوي في الإيمان بخالق كلي القـدرة. فهـذا فهم مغلوط للأصولية الكتابية. إنه يشوش النتاج الأدبي لحبكة قصـة سـفر الخـروج بـالفهم المتضـمن في إبداعها. إننا نواجه بالأحرى بأزمة وعـي، انـتقال من الفهم التبسيطي جدًا للقصص إلى الشك بوجود إله كهذا. فـالاعتراف بـأن عالم الآلهة عالم خلقناه نحن، إنما كان اعترافًا بأن الفهم البشري محـدود. إن مثل ذلك الوعي يستنتج أننا لا نعرف الرب. ذلك اللاهوت هو في صـميم الـتوراة. هـذا (الخوف من الرب) في المزامير، هو الاستقامة. تلك هي معـرفة الـذات للكـتاب التي هي بداية الحكمة. إن إله العهد القديم هو الآله المجهـول، الصوت الساكت لايليا، الرب الذي لم يعرفه أيوب إلا بالإشاعة. هذا هـو رب الـتراث الكتابي. وهو سبب تمركز اهتمام الكتاب على التراث ذاته، بدلاً من أن يتمركز على أي من مجازاته حول الآلهي.

كانـت تلـك الأفكـار حـية جـدًا في منتصف العهد الهيليني. مع ذلك، كان أمامها قرون لكي تكمل مسارها. وكان لها في فلسطين تاريخ طويل. إن التصور العسـكري والإداري للإمبراطور بوصفه ملك الملوك لم يكن منسجمًا فحسب مع العقيدة الدينية الفارسية لإله الروح المتعالي، آهورا مازدا، بل ينسجم أيضًا مـع تصـورات الشـعوب المقهـورة ل(إلـه السـماوات) كما يُفهم في الأقاليم المتمـيزة للإمـبراطورية، مـثل مـردوكَ بـابل، وسـين حـران، وبعـل السماوات لسورية الكبرى وشكله الكتابي، <ءلهي شميم>.

لم تعـد آلهـة الاخـتلافات في المفاهيم، بقدر ما هي مؤشرات إلى الآلهي وإلى حقـيقة الـروح، إنمـا هـي قضـايا تـرجمة (نقل). فالآلهي الذي تصوره مثل هذه

العـناوين هـو بالكاد محدد، أو متعدد أو شخصي. العالم الآلهي لم يعد عالم آلهة، مـع أن أناسًـا كـثيرين جـدًا اسـتمروا في مماهاة آلهتهم بالآلهي. لقد أصبح يَهْوَه الاسـم الآلهـي وانعكاسـه. كـان الـرب بالنسبة إلى إسرءيل: عمانوئيل. فالآلهة كانوا ينتمون الآن فقط إلى عالم بشري. كانوا مقسمين إلى لغات والى أمم. لقد كان الناس هم الذين يحتاجون إلى تلك الصفة المعرّفة للأسماء.

في مقـابل المؤرخـين والفلاسفة وكتاب المسرح الإغريق، اختار مثقفو اسية تأكـيد تـراثات الماضـي. فقد قبلوها بوصفها تعبيرات عن واقع حقيقي، مُدرك بمفـردات بشـرية. هـذا المفهـوم المعـرف للتوحيد الشامل ينسجم مع المساعي المستمرة لتفسير التصورات الشركية بمفردات شمولية ومتعالية.

في الـتراث الكـتابي، فـإن هذا التوحيد الشامل واضح فيما يعترف معظم الباحـثين بأنها نصوص هيلينية. على سبيل المثال، في استشهاد سفر عزرا (1: 1–3) بمرسـوم قـورش، يُكلِّـف (إله السماوات) الذي يُعرف بأنه يَهْوَه: إله إسرءيل المعـروف، قـورش بإعـادة تأسيس شعبه ببناء هيكل في أورشليم يهوذا. في هذا الـنص، يعـبر المؤلِّـف عـن فهـم للشـعب في مقاطعـة يهـد بوصفهم الخلفاء الشـرعيين لتراثـات يَهْـوَه المهملـة أو المنسـية مـن إسـرءيل القديمة (أي، من السـامرة). إنـه أيضًـا يعـرف تراثات يَهْوَه هذه بوصفها تراثات من الرب: إله السـماوات هذا هو بالضبط التعريف الذي يجري في أسفار موسى الخمسة في قصـة الدغلـة المحترقـة. إن إلـه الكـتاب هو 'الرب'، ويَهْوَه هو اسمه. إنه يُعرف بوصـفه إله آبائهم. من خلال هذه التقاليد، يُعرف اسم الرب لفلسطين، يَهْوَه، بأنـه الاسـم الـذي تطلقه إسرءيل القديمة على الآله الحقيقي. إن مفهوم يَهْوَه التراثـي القديـم ذاك يُحوّـله بذلـك مـن إلـه إقلـيمي لم يعـد يكاد يعتبر إلهًا لفلسطين، إلى دور وسيطٍ للعلي. يُقدم يَهْوَه بوصفه اسم العليّ. إنه الآله الذي لا يوصف كما أساءت فهمه إسرءيل، بتحديداتها البشرية. كعمانوئيل، يصبح يَهْـوَه الشـفرة السـرية لأجـل حضور العلي في هذا العالم، الذي لا يميزه سوى أولـئك الذين يسمعون ويفهمون. هذا لم يعد إلهًا لأي طائفة أو قصة أو وحي (رؤيا). إله العاصفة القديم لفلسطين لم يعد موجودًا. لقد حول وأعيد تفسيره إلى مفهـوم جديـد. فـيَهْوَه، كإلـه، ينـتمي إلى تقاليد إسرءيل القديمة، وليس إلى

الإيمان بالجديد. مع ذلك، كاسم للرب، يقوم يَهْوَه بوظيفته كوسيط بين التراث البشـري والآله. إنه يمثل الكيفية التي اعتاد بها الناس أن يفكروا بها في الرب الذي هو دائمًا متعالٍ وغير قابل للمعرفة. فالتراث مصون، لكنه محول جذريًا.

لقد مكّن هذا جامعي التقاليد من التعبير عن مفهومهم لنظام عالمي كوني في ظـل الآله المتعالي إلوهيم. في الوقت نفسه كانوا قادرين على حفظ المظهر الشخصـي للإلهـي الـذي كان أساسيًا ل(لفولكلور) التراثي لفلسطين. يمكن وصـف هـذا الحل بأنه شكل من الأفلاطَونية الذي يخلصنا من عالم الآلهة هذا لصـالح مفهوم التعالي الكوني. إنه يشترك أيضًا في هيلينية أكثر تزامنية بكثير، بفهـم لوجـود آلهـة العـالم المتنافسـة الكـثيرة بوصفها أشكالاً متحولة مغلوطة للفهـم البشـري المحـض للـتراث. إن التوحـيد الشامل للكتاب قد وسَّع فهم الآلهي ليشمل كلاً من الشخصي والكوني. وهذا ما مكن جامعي الكتاب من مـتابعة هدفهـم الأساسـي في الحفاظ على ماضٍ مبعثر ومفتت من خلال إعادة تفسير تعكس رؤيتهم الخاصة للعالم.

2) يَهْوَه ربًا في سفر التكوين

غالـبًا مـا أشـار اللاهوتـيون في الماضـي بشـكل مـتغطرس إلى القصـص بوصـفها (مجـرد قصـص). وقـد عُـدّ الحديـث عـن قصص ‹كتابية› توريطًا ل الكـتاب في الأكاذيب. من نافلة القول، أنني أود التأكيد على أننا قد أخفقنا في الـتحقق مـن المعـاني الضـمنية مـن خـلال النظر إلى سفر التكوين على أنه قَصص ليس إلا. إنها قَصص معقدة، وقَصص غنية، وعميقة ومؤثرة، ولكن لا شـيء، أقل من ذلك، إنها قَصص وحسب. إنني لا أبدأ بالتلميح بذلك إلى أن بعـض القصـص في سفر التكوين ليست قصصًا دينية أو تقوية. إنها كذلك، في بعـض مـنها. مـا أقصد قوله إن هدف حتى تلك القصص التقوية والدينية الأول هو التخييل.

عـلى سـبيل المثال، في قصة تضحية إسحق، في سفر التكوين (22) هي سيرة قديسـية بشـكل واضح، قصة قديس من الطراز الأول. القصة تعليمية في المغزى في كـل مكان منها. مع أن القصة يمكن أن تُقرأ كوحدة بذاتها، فإنها تلائم سياقها

الحالي، ضمن سلسلة قصص إبراهيم الكبرى، ملائمة جيدة بشكل متزايد. عندما يبدأ الإصحاح (22) من سفر التكوين، فإن حكاية سلسلة إبراهيم تكون مكتملة قبل ذاك تماماً. إن وعد الحبكة المركزي لإبراهيم قد نفذ بولادة إسحق. فربط سفر التكوين (الإصحاح 21) النهائي لعدد كبير للغاية من الخيوط المتشابكة للحبكة يرفع صدمة اختبار يَهْوَه لإبراهيم في اللارجاء. مع كل ذلك، مع شكوك وضحك إبراهيم وسارة، مع إدعاءات والدة إسماعيل، ومع التهديد المزدوج لسلامة سارة الجنسية ولحياة إبراهيم، فقد وفى الرب بوعده أخيراً للأب في العام المئة لإبراهيم. عندئذ بالضبط يأتي الامتحان الحقيقي. الحكاية برمتها تتوقف على إيمان إبراهيم بيَهْوَه، وعلى ذاك الإيمان وحده، على إيمان إبراهيم بأن «الرب سوف يؤتي». فالاختبار ينبغي أن يكون اختباراً للطاعة الكاملة. وإسحق ليس مجرد ابن وحيد ومحبوب لإبراهيم، إنه تنفيذ تعهد الرب لإبراهيم. المطلوب من إبراهيم، مع إسحق، أن يضحي أيضاً بالوعد الذي قطعه له يَهْوَه. ذاك هو الأساس بالضبط لعلاقة الرب الخاصة به.

لأجل فهم القصد من القصة من المهم إلى أقصى درجة أن نلاحظ أننا لا نمضي في رحلة الإيمان هذه مع إبراهيم. إبراهيم يكون وحده. إننا نراقب الأداء، لكننا لسنا مشاركين فيه. منذ بداية القصة، يتم إخبار الجمهور بأن يَهْوَه إنما يمتحن إبراهيم ليس إلا. إنها حيلة أدبية. وهي تستخدم حتى بمفعول أكبر في سفر أيوب. هناك يكون الجمهور مهتماً بالإطلاع على اجتماع المجلس الآلهي ليَهْوَه ويسترق السمع على يَهْوَه، وهو يقوم بمراهنته مع الشيطان. إن الحساسية الدينية للجمهور تتم حمايتها في كل مكان، عن طريق إعلامه بشكل واضح أن الامتحان ليس سوى: امتحان. تلك القصة هي من نفس نوع الأساطير القروسطية عن القديسين أو قصص الكنيسة المبكرة حول الشهداء. إنها مشابهة لاختبار المسيح. إنها أمثولة، تنتهي بالعبارة الضمنية: «امضِ، افعل مثله.»

إن قصة إبراهيم في سفر التكوين (22) والقصة حول يوسف الذي ترشده العناية الآلهية أيضاً، ليستا سيرتي قديسين. إنهما لا تشجعان الجمهور بشكل مباشر على أن يمتلك وفاءً وإيماناً مماثلين، كما كان يمتلك أبطال القصص. صحيح أننا نُدفع إلى الإعجاب والتركيز على وفاء إبراهيم الكبير، ولكنه

إعجـاب كالإعجـاب الذي نكنه لبطل في القصص البطولية. إن وفاء إبراهيم باهـر بالطريقة نفسها تمامًا كما ضيافة لوط للغريبين في سدوم في الإصحاح (19) مـن سـفر الـتكوين. ليس معنى ذلك، بالطبع، أن لوطًا قد قدّم بناته على هذا الـنحو الخسيس. بل بالأحرى، لأنه قدّمهُن أكثر مما ينبغي، فقد عرضهن لأهل الـبلدة لكي يغتصبوهن. إن نوع الإعجاب الذي نمتلكه نحن، الجمهور، في مثل هـذه القصـص هـو الخشـية والتعجـب والتسلية: خشية وتعجب لا يمكن أن يبقـيا إذا أخـذا عـلى محمـل الجـد أكثر مما ينبغي. إننا بهذه الطريقة اللاجدية، اللاأخلاقـية، ولكـن، لا داعـي للقـول، التأملـية واللاهوتـية، نعجب، برعب ولكـن لـيس البـتة إعجابًا حقيقيًا، بلابان وهو يحول العرائس إلى يعقوب، أو إفـلاس يعقـوب المـزدوج الخـاص للابـان. وهكذا أيضًا نعجب بفطنة راحيل وحظهـا في الـتظاهر بالآلام الطمثية وبذلك تضع حدًا لتفتيش لابان، وتنجح في سـرقتها. تلـك القائمـة يمكـن توسـيعها بسهولة. إذا كانت هذه القصص تفعـل شـيئًا مـا خطيرًا للغاية عندما تعلّم، فإنها تعلّم بالطريقة التي تفعل بها معظـم القصـص: بتهذيـب العواطـف في مكان آمن وبطريقة مأمونة. إنه لمن الـتهور والحماقـة أن نقفـز إلى اسـتنتاج أن المقصـود مـن أبطال قصص سفر الـتكوين أن يكونوا قدوة أو حتى يكونوا بأي وسيلة خاصة جديرين بالإطراء والتمجيد. مع ذلك فلهم مكانتهم الغالية. من المؤكد أن يوسف هو دائمًا محط إعجاب، إلا عندما (يتجسس) على إخوته، أو عندما يستعبد شعب مصر.

ليسـت فكـرة مسـتحبة أن نؤمـن بإلـه عـندما يكون شخصية في قصة! لا تظـنن لـلحظة أن راوي سـفر الـتكوين أو جمهوره كان يؤمن بذاك النوع من الآلـه أو يصـلي لأجلـه. هـذا هو العالم الذي خلقه الراوي لأجل إعادة تقديمه إسـرءيل القديمةحيث يطفو الحديد أحيانًا على الماء، وحيث يكون الرب أحيانًا مرعـبًا. إن فهـم الـرب، الـذي يلمح إليه الراوي، يمكن تشبيهه بعزاء يوسف الـذي يقدمـه، وهـو يـبكي، عـندما يطلـب مـنه إخوته المغفرة. فما يراه البشر بوصـفه شـرًا، يقصـد بـه الـرب الخـير: في حالـة قصة يوسف كما مع القصة الكبرى لبقية إسرءيل «قصد به خيرًا، ليحيي شعبًا كثيرًا» (التكوين: 20:50).

أود أن أشـرح هذه النقطة حول شخصيات سفر التكوين، سواءً أكانوا آلهة أم آبـاءً، بمـزيد مـن الأمـثلة. تصـبح القضـية أكـثر وضوحًا بالنسبة إلي عندما أفكر

بالشخصية الإيجابية جدًا في سفر التكوين (14). في هذه القصة، تم استدعاء أبرام كمنقذ عسكري. إنه يستجيب بحشد ملوك الشمال في معركة متواصلة. بكسبه ذلك القتال، ينقذ ملوك سهل الأردن، وينجد ابن أخيه لوط. بالمناسبة هكذا يكون نجاح أبرام. لقد قرأنا جميعًا حول مثل هؤلاء الأبطال. إن شخصية أبرام تُوضَّح بكلمات قليلة جدًا في نقاشه مع ملوك سدوم حول تقسيم الغنيمة، التي كان أبرام يمتلك الحق الكامل بها، بالطبع، بوصفه منتصرًا في المعركة. بعد أن أعطى أبرام العشر إلى ملكي صادق، الملك الكاهن لشاليم، فإن ملك سدوم يخاطبه: «أعطني النفوس، وأما الأملاك فخذها لنفسك». يرد أبرام على الملك بأنه: «لا آخذنَّ لا خيطًا ولا شراك نعل ولا من جميع ما لك. لئلا تقول: أنا أغنيت أبرام، ما عدا ما أكله الفتيان. ونصيب الرجال الذين ساروا معي، وهم عانر وأشكول وممرا فهؤلاء يأخذون نصيبهم» (التكوين 14: 23–24).

يمكن ملاحظة توازي الموضوع هنا بين سخاء أبرام والكرم الذي أظهره لإبن أخيه لوط، عندما سمح باختيار أفضل أرض في الإصحاح (13). في الحقيقة، إن هذا التوازي الموضوعي [نسبة إلى الموضوع – ز م] هو أحد أسباب وضع الإصحاح (14) من سفر التكوين بعد قصة لوط في تطور الحكاية المتسلسلة التي تشكل جوهر تراث الكتاب حول أبرام. مع ذلك، فإن شخصية أبرام كبطل لسفر التكوين (14) هي شخصية فريدة. إن ذلك الكرم الأبوي لأبرام سفر التكوين (13) والحريص على تجنب حتى الفرصة لأجل النزاع، أكثر مما هو أبرام النصَّاب في سفر التكوين (12) الذي يبيع زوجته لكي يغتني على حساب المصريين. ولا هو أبرام في سفر التكوين (14) هو النبي المقدس لسفر التكوين (20) الذي يتعين على الراوي أن يقدم العذر لجبنه بذريعة أن سارة كانت، مع كل شيء، أخته غير الشقيقة. ولا أبرام في سفر التكوين (14) الخادم الرزين المطيع في سفر التكوين (22) ذاك القديس الرهيب المستعد لقتل ابنه إذا طلب منه إلهه ذلك. وأبرام سفر التكوين (14) هو بالتأكيد ليس الرجل العجوز الخرف المنتظر عند بلوطات ممرا، الذي كان قلبه مفعمًا بالاشتياق إلى غريب. من الصعب جدًا أن نراه مماثلاً للزوج في سفر التكوين (21) الممزق بشكل يائس للغاية بنزاعات زوجاته حول قبوله

التخلي عن ابنه البكر، حتى ولو كان ذلك بناء على تعليمات إلهه: لا، هنا في سفر التكوين (14) لدينا بطل محارب، من شاكلة دارتانيان أو روبن هود الحريص دائمًا والكريم على أصدقائه ورجاله، لكنه مهمل لنفسه. يمكن تشبيهه بشمشون أو بداود؛ وحتى بيشوع في أفضل أيامه، تلك هي الطينة التي يصنع منها الأبطال. إن إمكانية المحاكاة (الاقتداء) قائمة بالتأكيد، ولكن هل يمكن أن نفكر جديًا بهذه القصص، أو بقصص كقصة يعقوب الذي يستخدم الابتزاز ضد أخيه المتضور جوعًا، أو الذي يغش أباه الأعمى المحتضر، بوصفها قصصًا مكرسة لأجل التعلم الأخلاقي البسيط؟ إن ذلك من شأنه أن يشوهها وأن يفسدها كقصص.

إننا نحسن صنعًا أيضًا بأن نتجنب النظر إلى إله سفر التكوين، أو يَهْوَه، الذي يلعب دورًا في عدد كبير للغاية من هذه القصص، بوصفه مماثلاً لإله أو يَهْوَه التراث اللاهوتي الذي يستخدم هذه القصص لغرض معين. في سفر التكوين تكون أدوار يَهْوَه متنوعة بقدر تنوع القصص التي يظهر فيها، مع أن وظيفته هي دومًا وظيفة إله لإسرءيل القديمة. إن لدي رد فعل شخصي ومروع تمامًا، إضافة إلى الإحساس بالاستياء إزاء إله مثل ذاك الوارد في سفر التكوين (22) إذا كان علينا أن نخلطه مع الإيمان بإله العالم الحقيقي. هل يمكن ذلك؟ إله، ينظر في قلوب البشر، ثم، من أجل لعبة (مقامرة)، سوف يعبث بشكل قاسٍ للغاية بأعمق مشاعر الأب؟ إن القصة عندما تقرأ، ليس كفعل من أفعالٍ الرب بل كقصة، لا اعتراض عليها كليًا. مع ذلك، فإنني أسأل أولئك الآباء من بينكم: لو كان هذا هو الرب حقًا، هل كنتم ستغفرون له لو كنتم أبرام؟ وكيف سيكون شعوركم في نهاية القراءة نحو محاكمات أيوب، مع مجموعتكم البديلة من الأطفال؟ إن إلهًا كهذا للقصة يحتاج إلى فهم لاهوتي وتفسير لكي يبقى صالحًا للحياة. مع أن سفر التكوين غالبًا ما يقدم تلميحات إلى الاختلاف الملحوظ بين رب قصصه ومفهوم الآلهي الذي يلمح إليه صوت مؤلفها، فإن تحولاً جذريًا للسرد الظاهر لأسفار موسى الخمسة لا بد أن يكون في انتظار التجليات الآلهية لسفر الخروج (3–6) حتى ذاك الوقت، فإننا نتعامل مع أساطير القدماء.

3) يَهْوَه بوصفه عرّابًا

يـتم اخـتلاق الآلهة، لكن الآله (الرب) الحقيقي مجهول. هذه الحكمة الهامة تكمـن في لـب لاهـوت الكـتاب. إن التاريخانـية الكامـنة في حركة اللاهوت الكـتابي عـلى مـدى نصف قرن مضى هي تاريخانية حديثة أكثر مما هي كتابية. فمـا يشـار إلـيه غالـبًا بوصـفه تـاريخ الكتاب لا علاقة له، في الحقيقة، بكتابة التاريخ بأي معنى حديث. إن الأساس الكتابي للغة اللاهوتية لتاريخ الخلاص لـيس تاريخًـا، بـل تقلـيدًا. إنـه غير مهتم لا بالماضي ولا بالمستقبل، في الواقع. كلاهمـا ليسـا سوى انعكاسين للواقع، وعلى هذا النحو، هما خلاف الواقع. إن الصـعوبة الأكثر إرباكًا مع مثل هذه القراءات للكتاب، هي أنها تحاول نقل مـنظور الواقـع الذي يشكل الأساس للتقاليد الكتابية إلى مصطلحات حديثة عـلى نحـو خـاص. إنهـا تتـيح التأمل في واقعنا، وليس التأمل فيما كان واقعيًا بالنسـبة إلى مؤلفـي الكـتاب. كان دارجًا، ذات مرة، بالنسبة إلى اللاهوتيين، أن يـنزعوا الأسـطرة عن العالم القصصي للكتاب كما لو كان ثمة مرادفات حديثة مـتاحة فـورًا في المتـناول، يمكنـنا بهـا أن نترجم (ميثوس) الكتاب إلى طريقتنا الخاصـة في الـتفكير. لقـد كـان ذلك مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالمثال البروتستانتي لجعـل ديـن الكتاب ديننا. فكانت تلك الثقة التي أمكن بها ترجمة إله الكتاب، أو في الحقيقة يسوع، قوية بشكل ما وأن يصبح إلهنا، من دون خسارة أو تشويه جوهـري. كـان هـذا الانتحال الأساسي (وسأقول الغطرسة) للاهوت الكتابي يحمـل في نواتـه إيمانًـا بقصـور الرؤية العالمية لدى الأقدمين. في الوقت نفسه، فقـد كـان ذلك يؤكد وجود إيمان أعمى بأن هذا التصور الديني للعالم البدائي نفسه يمكن أن يصبح تصورًا منجيًا في عالمنا.

إن الـتاريخ، كبـناء فكـري حـول أحـداث الماضـي ومعناها، كان، حتى عهد قريـب جـدًا، جـزءًا لا مفر منه وأساسًا من تفكيرنا وفهمنا للواقع. إنه يشكل الـنقطة الأساسـية لتشوهات التفسير الأرثوذكسي المجدد. هذا التصور للواقع، مـع ذلـك، هـو بعـيد عـن المنبـت الفكـري للتراث الكتابي. خلافًا لأحداث التاريخ، فإن أحداث التراث لا تشترك بالواقع بسبب فرادة أو فردية معناها. إن

(الواقع) بالنسبة إلى الكتاب يقع بعيدًا تمامًا عن هذا العالم وعن أحداثه. إن (التاريخ) مثل كل أحداث الشؤون البشرية، هو، بالنسبة إلى التراثي القديم، تاريخ وهمي. إنه مثل كل هذا العالم المادي العرضي، المنكسر الذي نعيش فيه. ينظر إلى الأحداث في الزمن كما لو من خلال نظارة مشوهة. فالواقع الحقيقي هو خبرة متعالية غير قابلة للمعرفة.

إن التقليد هام من الناحية الكشفية، فهو يحقق الفهم، وتلاوته تستحضر الحقيقة. إنه لا يرويها. الواقع ليس جزءًا من هذا العالم التراثي، الذي هو بالأحرى عالم إبداع بشري. ولا حتى آلهة التراث حقيقية في حد ذاتها. إنها ليست سوى تظاهرات (تجليات) لله. إن يَهْوَه هو الرب بالنسبة إلى إسرءيل. إنه عمانوئيل: الرب معنا، إنه هام فقط بسبب مدلوله.

بدلاً من التعبير عن تراث الكتاب بصفته تاريخًا، من الأفضل التعبير عنه بصفته سببية تكرارية و(تايبولوجية) رمزية. إنني استخدم كلمة سببية عن قصد. إنها قصة الماضي التي تسعى من خلال المجاز إلى أن تردد صدى حقيقة ما هو معروف. فالقصص الكتابية حول إسرءيل الخائنة والمشتتة، حول علاقتها بإلهها المنسي وخيانتها إياه، من الصعب أن تكون تاريخًا، كما نفهم الكلمة. فكلمة تاريخ لا توجد حتى في اللغة العبرانية. في القصص والأناشيد المجمعة الكثيرة للكتاب ، المكتوبة لتخلق فهمًا ذاتيًا بين قرائها بوصفهم البقية المنقَذَة (الناجية) من إسرءيل، فإن الكتاب ينكب على أو يحاول أن يفهم ماضيًا تاريخيًا. فعلى سبيل المثال، إن ما يعرف (بالتاريخ التثنوي الاشتراعي) من سفر يشوع إلى نهاية سفر الملوك، لا يدفعه أي سعي لشرح دمار السامرة أو أورشليم عن طريق قصته عن إله يحمي الأمة كلما كانت وفية له، وعاقبها بدوره عندما تخلت إسرءيل أو يهوذا عن عبادة يَهْوَه لأجل عبادة منافسه بعل، كما زُعم عمومًا. حتى هذا ليس هو الغرض من سفر الملوك. فمثل هذا التفسير يخلط بين الحبكة والموضوع الحكائيين والموضوعة والوظيفة. إنه يخلط المناسبة بالهدف والدلالة. مهما يكن بياض أو سواد الشر والخير في أسفار القضاة والملوك، فلا ينبغي خلط السذاجة المتضمنة بذلك (الكاريكاتور) بقصد المؤلف.

مهما يكن بالإمكان ربط معارضة يوشيا (التراجيدية) بشكل صريح ليَهْوَه ولخادمه الفرعون نكو بالتصوير التعاطفي للناس النائحين عليه في سفر الأخبار الثاني (35) فلا موت يوشيا ولا صورة طيبته في سفر الملوك هما انعكاسان لأي نعمة منجية. ولا خسارة يوشيا في سفر الملوك هي خسارة (تراجيدية) بأي معنى كلاسيكي للكلمة. مهما يكن ارتباط سفر المراثي على دمار أورشليم بقصة إرميا العاطفي،(21) ونفي الشعب من أورشليم، فإن التاريخ لا يعرف حدادًا لخاتمته. لقد دمّر يَهْوَه أورشليم ذات مرة، والآن قد دمر يهوذا وأورشليم بهيكلها وملكها. إنه لم يدمر هاتين المدينتين لكي ينتشل الخير من الدمار، ولا هو تصرف حتى لأن إسرءيل ويهوذا كانتا شريرتين، بل بالأحرى، ببساطة أكثر، إنه فعل ذلك باختياره وبفعل غضبه. إن هذا ليس «تاريخ خلاص».

إن (الرؤية الكتابية) لهذه الحكاية لا تفهم عناية يَهْوَه بلغة الخير المكافأ والشر المعاقب. تلك صورة (كاريكاتورية) تنسب إلى واحد أو آخر من أصدقاء أيوب. بالنسبة إلى سفر الملوك، كان يوشيا الملك الطيب يوشيا. كل الملوك الآخرين كانوا خائنين ليَهْوَه. أما عنه فيمكن للمرء أن يتوقع النعمة الآلهية. «وما كان قبل يوشيًّا ولا بعده ملك مثله، لأنه تاب إلى يهوه بكل قلبه وكل قدرته كما هو مكتوب في شريعة موسى» (سفر الملوك الثاني 23:25). مع ذلك، فإن طيبة يوشيا لا تحدد في أي مكان نتيجة القصة. والأمر الأكثر أهمية من ذلك هو أن هذه ليست مشكلة في القصة. فالحكاية لا تتعقد بموت يوشيا. في الواقع، إن قصة يوشيا تلخص منظور سفر الملوك الثاني لدور يَهْوَه في التاريخ البشري. فموت يوشيا يكتسب سياقه على شكل رؤيا (وحي) نبوئية: »سأبعد يهوذا أيضًا من أمام وجهي، كما أبعدت إسرءيل، وأتخلى عن هذه المدينة أورشليم التي اخترتها والبيت الذي قلت عنه: يكون اسمي هناك« (الملوك الثاني 23: 27)! السبب المعلن لذلك؟ اختيار يَهْوَه وغضبه. هذا أيضًا ليس (تاريخ خلاص).

خلافًا لشكله التراثي المختلف في سفر الأخبار، فإن سفر الملوك الثاني لا يقدم يوشيا بأي طريقة بوصفه إلهًا معارضًا عن طريق مهاجمة القوات المصرية.

إن الرواية بالغة الأناقة والدقة: «في أيامه صعد فرعون نخو، ملك مصر، إلى نهر الفرات لمساعدة ملك آشور. فاعترضه الملك يوشيا، فقتله فرعون في مَجِدُّو» (الملوك الثاني 23: 29). هذا ليس (تاريخ خلاص) ولا أي تاريخ ذي معنى موجهًا للعقيدة. مع ذلك، فإنه يعكس منظورًا يحمل نظرة ثاقبة في داخله.

لا الوعد والإيفاء ولا الثواب والعقاب هي مجازات الجذر التي تحرك هذه الأشكال المختلفة الحكائية. خلافًا ليوشيا سفر الأخبار، فإن الحاكم العظيم لسفر الملوك ليس بطلاً إغريقيًا مثل أوديب، عالقًا بين حقيقتي عظمته وغرضه الآلهي، مهما تكن حياته، والخسارة من ذلك، قد رسمها القدر. إن موت يوشيا في سفر الملوك الثاني ليس موت (التراجيديا الكلاسيكية). إنه يعكس منظورًا كتابيًا فريدًا: منظور الطينة البشرية التي تُدمَّر دون أن يرثيها أحد. إن يَهْوَه سفر الملوك ليس إله استعادة إرميا الذي نصادفه في سفر إرميا (33: 1–26). ولا هذا الآله هو الرب المتعالي لسفر الأخبار الذي يشترك بالكثير مع اللاهوت الأكثر إيجابية، ال(بولياني) فعلاً، لسفر إرميا. إن هذا الآله ليس بعيدًا بشكل رهيب عن يهوه سفر أيوب ذاك الآله المروع إله الزوبعة، الذي في مقابله لا يكون حتى أكثر البشر براءة سوى دودة. ذلك هو نفسه الذي لم يستطع أن يفهمه ولم يفهمه أولئك اللا أدريون العظام، المؤلفون الضمنيون لسفري الجامعة ويونان. ذاك هو إله قصص شاول وإله قصص طوفان سفر التكوين: هو الذي رسم كلاً من الخلاص والدمار لإسرءيل. هذا ما تم انجازه ليس من خلال العدالة ولا في سبيل العدالة. في عالم المؤلف ذاك، فإن قدر الإنسان عديم الأهمية في وجه الإرادة الآلهية.

إن خاتمة سفر الملوك التي تؤكد التعسف الآلهي، تُبطل أي معنى لعالم العدالة المرتب أخلاقيًا من النوع الذي نجده في سفر إرميا وسفر الأخبار. يُقابَل الاضطراب الأخلاقي ليهوه بسخرية باهتة في مقارنة الحكاية بالرحمة المقابلة لأويل مردوخ الإنسان إزاء الأسير يهوياقين.

في التراثات المجمَّعة في سفر القضاة، نجد تكثيفًا متواضعًا لموضوعة التذمر في قصص القفر. إن الفكرة المهيمنة المتكررة لسفر القضاة تجد إسرءيل أقل سخرية مما تفعل سلسلة قصص القفر: «وفعل بنو إسرءيل الشر في عيني يَهْوَه»

(سـفر القضاة 2: 11؛ 3: 7؛ 4: 1؛ 6: 1؛ 13: 1). مع ذلك، فإن التحول المعتقدي، هو تحول طفيف. تبقى الفكرة المهيمنة المتكررة هي فكرة تخاذل إسرءيل في ظل حمايـة يَهْـوَه. مـرة أخرى، مسألة الولاء هي الأسمى. فليس سلوك إسرءيل بل رد يَهْوَه الذي هو موضع الشك الوحيد، هو الذي يحدد المصير، سواءً أكان محاكمة أم رحمة. إن رقّاص سفر القضاة (1–16) لا يترجّح بين تبرئة إسرءيل واتهامها، بوضع يَهْوَه في دور القاضي. إنه بعيد عن ذلك. تلك هي مشكلة الربوبية كما تتمـنى شخصـية أيوب أن تطرحها. مع ذلك، فإن مؤلفي كلاً من سفر القضاة وأيـوب ينشـدان التعـبير عـن حقيقة لا تعتمد على التصورات الإنسانية، بل عـلى التصـور الآلهـي، وبالـتالي لله، ذلك التصور الذي يصعب وصفه. إنهما بحاجة لأن يتفقا على موضوع اللاعارفين.

إنها مهمة ملحة يجري تقديمها في سفر القضاة، لكنني أظنها ناجحة بشكل كـبير. إن الحلقـة الأساسـية مـن الحكايـات يـتم ربطها بسفر صموئيل الأول بتضـمين قصـتين قاتمـتين في سفر القضاة (17–12). إنهما قصتا ميخا وسرقة لاويـه مـن قـبل الدانـيين ، وقصة لاوي واغتصاب محظيته من قبل البنياميين. هاتـان القصتان المقرونتان توضعان (ثيميًا) ضمن منظور سفر صموئيل الأول والـثاني. بالاسـتعانة بفكـرة مهيمـنة مكـررة، تقـابل هاتان الحكايتان القاتمتان بالمـثال الضـمني للمَلَكِـيَّة: «وفي تلـك الأيام لم يكن لإسرءيل ملك؛ فكان كل واحـد يعمـل مـا يشـاء» (القضاة 17: 6؛ 18: 1؛ 19: 1). إن هذا يسمح للأزمنة الشـريرة لسفر القضاة بأن تضفي وعدًا تمهيديًا لموضوعة المَلَكية بوصفها نهاية فوضـى القضـاة (القضاة 21: 25). يرسم التقابل بين (أيام القضاة) أدوار كل إنسـان في مركـز هـذه الحكايـات الـثلاث القاتمـة عمـدًا والتي تختم الآن سفر القضـاة، ومـا هـو (حـق) في انـتظار حكايات الملوك لأسفار صموئيل والملوك. المجاز الجذر لهذا التقليد هو تحديدًا مجاز الاستقامة. أي، مع ذلك، أنه لا العدالة، ولا الاستقامة الأخلاقية، ولا أي شيء يمكن أن يعرفه الإنسان هو الصحيح. إن مـا هـو متوافق مع (الاستقامة) هو الصحيح في نظر الرب. فالتقابل ليس بين الظلم والعدل، بل بين منظور بشري ومنظور إلهي. هذه هي الموضوعة المركزية لِ(التراجيديا) الكتابية، وليست الموضوعة الخلقية.

تجد خاتمة سفر القضاة صداها الصحيح في القصة الافتتاحية لسفر صموئيل الأول. فجريًا على نمط القصة التراثية لولادة المخلص، يقدم سفر صموئيل الأول (2: 12) أبناء عالي بوصفهم رجالاً «لا يعرفون يَهْوَه». إن مقابلة الصبي صموئيل بأبناء عالي تؤسس السياق لدور صموئيل كمخلص: الذي كبر «عند يَهْوَه» (صموئيل الأول 2: 21). يلوم عالي أبناءه. القضية ليست قضية عدالة بشرية: كيف تعامل أبناؤه مع الناس الذين خدموهم. إنها تتمحور على الاحتقار الذي أظهره أبناء عالي ليَهْوَه (2: 17–25). وعقيدة الحكاية محصورة في الآية (25) التي تشير إلى المواضيع المركزية لسفر أيوب. تتسم القصة بمناقشتها المتواصلة مع أدب الحكمة. بوضع المثل الضمني للقارئ: المغزى من القصة والمبدأ، الموضح عن طريق أبناء لاوي ليس سوى قدر شاول المؤسس حكائيًا. إذا اقترف شخص ما جرائم ضد شخص آخر، فثمة أمل في أن يتدخل الرب، ولكن إذا كانت الجريمة ضد الرب، فلا شيء يمكن أن يساعده. خطاب عالي ينتظر صداه وإنعكاسه الساخر في كلمات داود المستقبلية إلى شاول التي نجدها في سفر صموئيل الأول (26: 18–20). إذا كان الرب هو الذي يرسل شاول ضد داود، فيمكن معالجة المشكلة بقربان. مع ذلك، إذا كان البشر قد حرضوا شاول على داود، فإنهم يبعدون داود عن الولاء ليَهْوَه. إنها مسألة إخلاص وليست عدالة. إن عقيدة القصتين ثابتة: حماية يَهْوَه هي الحماية المطلقة التي تحاكم بها كل المساعي البشرية. مع ذلك، فإن عيب عالي هو عيب بشري: إنهم أبناؤه. لا يمكنه أن يعالج التمرد عليه بتقديم القرابين.

تفتتح سلسلة القصص بلطف في الإصحاح الثالث. إن عالي كيَهْوَه بالنسبة إلى صموئيل. يرد صموئيل الذي يظن أن عالي يناديه في الليل، كما يرد خادم على سيده: «ها أنا». يعترف عالي، في تواضعه، وهو وريث 'الصالحين' فإن تالي القصة أن يَهْوَه هو الذي ينادي صموئيل. في وصف ليَهْوَه يخلو من الزخرفة تمامًا، وفي تقابل مردد لصدى لسفر القضاة (17–21) يقدم لنا عالي عرضًا تمهيديًا لصلاة داود في سفر صموئيل الثاني (15: 26) التي هي أساسية جدًا لهذه القصة. إنه يتكلم بصوت يعبر عن الحقيقة الأساسية للاهوت

القصة الكبرى: «إنه يَهْوَه، يفعل ما يراه حقًا في عينيه» (3: 18)! لقد كانت «أيام» سفر القضاة (17–21) أيام فوضى، عندما عاش الناس كما لو كانوا يَهْوَه. هذه الحياة هي النقيض (لصلاح) الكتاب. لقد كان زمن القضاة بشق النفس، مثاليًا. ذاك كان زمنًا مظلمًا، زمن الشر، عندما لم يكن لإسرءيل ملك، لا مسيح لينفذ ما يراه يَهْوَه خيرًا.

إن الحامي المستقل، الذي يفعل ما هو خير في نظره، هو معنى المَلَكِيَّة في العالم السامي الغربي. فسياسة هذا العالم هي سياسة الحماية، وليست سياسة المَلَكِية. فأن تكون ملكًا هو أن تكون سيد نفسك. إن الثابت المكافئ لرؤية العالم السامية الغربية، المتجذرة في فهمهم للمتعالي، هو ثابت الملك بوصفه خادمًا للإله، الذي هو وحده الحامي. فأن تكون بلا ملك كما في (زمن القضاة) هو (شيء) فوضوي وعدمي. الصلاح هو إثبات حماية يَهْوَه. إن التراث ليس ديموقراطيًا أو مضادًا للملَكِية على الإطلاق. كلاهما قراءتان مغلوطتان للتراث.

رؤية يَهْوَه تلك مشتركة بين كل الحكايات الكتابية. لا حاجة للمرء أن يفتش الزوايا المبهمة من التراث ليجد مادة هذا المجاز الآلهي. إن أفضل قصص التراث وأكثرها تأثيرًا قد نقلت وخلقت هذا الفهم للإلهي في حياتنا. في فصل من قصة يوسف في سفر التكوين (50) التي سبق لنا أن ناقشناها، يطلب إخوة يوسف مغفرته. هم يخافون غضبه الآن حيث إن النفوذ الرادع لأبيهم لم يعد بإمكانه أن يحميهم. جواب يوسف في هذه القصة الأكثر تقية من بين القصص الكتابية ينبغي أن يبدل الطريقة التي نفكر بها في التقوى! فالتماس الإخوة من يوسف أن يغفر خطيئتهم هو التماس مرفوض كلية. إنه عديم الصلة بالموضوعة. فما حدث، كما يحكي يوسف لأخوته، قد حدث فقط بسبب إرادة الرب، لأنه اختار أن ينقذ أناسًا كثيرين. ما فعله الإخوة، حتى جرائمهم بحق يوسف نفسه، محكوم عليه بأنه عديم الأهمية في نظر الرب. إن يوسف هو بطل هذه القصة، ليس لأنه كان بريئًا وفاضلًا، لا يمكن للمرء أن يصفه هكذا إلا بتجاهل عدد من فصول هذه القصة، بل لأنه يلعب بشكل متسق دور عمانوئيل الذي من خلاله ينفذ الرب إرادته ويكون حاضرًا في هذا العالم.

مرة أخرى، في قصة كوارث تراث سفر الخروج، لا يجد المرء صراعًا بين موسى خيِّر وفرعون شرير، ولا بين إسرءيل بريئة ومصريين مشيطنين. مثل النبيين إشعيا

ويونـان مـن بعـده، يكـون موسـى عاجـزًا ويكـون الإسـرءيليون دائمًا متخاذلين وعقوقـين. المصـريون مـتلقون مجهولون للدمار، والفرعون، الذي قلبه يُقسّى على خلفية محاكمته من قبل يَهْوَه ، لأجل القصة، يكاد يبدو أسوأ من المغفل. إنه أداة لا حـول لهـا للقـدر الساحر الذي يريد يَهْوَه أن ينـزله عليه. تكمن قوة هذا المجاز في إعتاق يَهْوَه المضطهدين والمستعبَدين. مع ذلك، يجب ألا نمر بصمت على الموضوع الذي يكاد يكون مخفيًا وهو أن يَهْوَه خلق هؤلاء المضطهدين والمستعبدين أنفسهم لأجـل صـراعه مـع الفـرعون. لقد اختار يَهْوَه المضطهدين والمستعبدين بوصفهم يخصّـونه، وبالتالي فإن الاضطهاد والاستعباد هو قدرهم. تكاد تنطوي القصة على قضـايا العدالـة الاجتماعـية، ومـن الصـعب أن تطالـب بالاسـتقلال والحـرية لجمهورها. إن الكلمتين المناسبتين بالأحرى هما الولاء والخضوع.

أحد الأبطال النموذجيين العظام لهذا الفهم للإلهي في الحكاية الكتابية هو، بالطـبع، إبراهـيم. فإبراهـيم هـو رفـيق يَهْـوَه والمـثال الـبطولي للإخـلاص والاسـتقامة. لا أشـير هـنا إلى الحكايـة الإبراهيمـية الأصـلية، المصوَّرة بشكل أفضـل بكـثير في القـرآن والملائمـة لإسماعـيل، بـل بالأحـرى إلى الحكاية التي نعرفها في شكلها اليهودي تحديدًا. الحكاية الملخصة هي الامتحان الكبير الذي رأيـناه في سـفر الـتكوين (22). إن لغـة هـذه الحكاية ضئيلة والمرء يفعل خيرًا بالإصـغاء إليها بانتباه كامل. والجمهور ليس معرضًا للخطر في الحكاية. فقد تم ذلك لامتحان إبراهيم. أي، كما في قصة يعقوب، إننا نتعامل مع حكاية حكمة. في حـين أن القصـة تصل إلى حل لحبكتها بالتضحية الافتدائية للرب، الكبش الممسـوك في الأدغـال، الـتي تكاد أن تكون المركز الدرامي للقصة. كقصة، فإن الحبكة لا تضمر بشكل جدي موت إسحق إسرءيل، مهما كانت تتلاعب بهذا الموضوع لأغراض تعليمية. فليس الجمهور، بل البطل إبراهيم هو الذي يجب أن يـتعامل مـع الشـيء المـروع لـموت المحبوب. إن الإصـحاح (22) مـن سفر الـتكوين هـو حكايـة فكـرية صـعبة. فهـو يكـاد يلامـس الظـلال الوجدانية والشخصـية لمثل هذا الامتحان. لأجل تلك الموضوعة، يجب على المرء أن يقرأ كيركغـارد(22) أو أيـوب. إن إبراهـيم، في تاريخه، يمثل نموذجًا لصدقا. وتترجم هـذه عـادة بمعنى (الصدق) ولكنها تمتلك طيفًا من المعاني يشدد على (الفهم،

الـتأمل والفلسـفة). هـذا هو الامتحان. إن اهتمام وتعاطف الجمهور ينجذبان إلى إبراهـيم الـذي يلعـب هـنا نفـس دور /إله سفر الملوك الثاني بالنسبة إلى جمهور سفر التكوين. هذا ابنه، ابنه الوحيد، الذي سيضحي به لأجل الصدق.

يسـأل اسـحق إبراهـيم أباه، وهو يصعد الجبل معه، سؤاله الطفولي: 'أين الحمـل؟' الموسوم بشكل لا مفر منه بتراث أسئلة الأطفال من سببية العبور في سفر الخروج (12: 26): «لماذا نفعل هذا؟» لا ليلفت انتباه القصة إلى نفسه، ولا ليبعثر القصة بإثارة الشفقة لأجل براءته، بل بالأحرى لكي يَسِمَ ذلك التبادل مـع والـده ببسـاطة، تماسـكَ وكمالَ فهم وفلسفة إبراهيم: «الرب سوف يفي». هـذا هـو الخـادم الحقـيقي للـرب. مـثل ذلـك الفهـم هو فهم إلهي. إن شكل الامتحان لا يساوي شيئًا؛ فالولاء كان يعبر عن كل شيء.

في عـالم الحكايـة الكتابـية هـذا، الآله هو إله رحمة وإله غضب، وليس إله عدالة. إن يَهْوَه يقرر المصائر؛ إنه يجعل القلوب تقسو وهو الذي يسبب التوبة: كما في نينوى سفر يونان وفي مصر موسى. فلا الناس (أحرار) ولا هذا العالم (ديموقـراطي). إنـه عـالم (عـائلات) و(بـيوتات) عـالم انتماء وولاء. فأن تكون يهوديًـا يعـني أن تكـون، كواحـد مـن بـني إسرءيل، مقيدًا بقسم الولاء للرب بوصفه حاميك الخاص. تلك (الاستقامة) ليست العدالة، بل الفهم: الفلسفة. فـالقدر الـذي تـرسمه الآلهـة لـيس نقيضًـا للمسـؤولية. إنه بالأحرى موضوع أساسـي مشـترك أيضًـا للأبطـال التراجيديين للتراث الإغريقي. إن قبول المرء بمصـيره يحقـق الـتوازن. هذا يعبر عنه بالقدر نفسه في النظام المرسوم من قبل الآلهـة المصـرية (معـات) وفي ال(سـلام) و(الـنعمة) المتضـمنين في (صـدق) الكتاب. في كل واحد من هذه التَراثات، تنسب هذه الخبرة إلى النعمة الآلهية.

لفهـم وجهـة الـنظر هـذه، فإنـنا بحاجـة إلى مقاومة نـزع الأسطرة (الصفة الأسـطورية) الـتي دجنت به (السكولاستية) (23) القروسطية هذه المفاهيم في سـعيها لتبنـيها بوصـفها ملكًـا لهًـا. فهـذه ليست (عدالة) إلهية. إن أخلاقيات العدالـة لا تتضـمن المسـؤولية فحسـب، بـل تأكـيدًا لقـدرة المرء على تقرير مسـتقبله الخـاص أيضًـا. إنهـا تتضـمن دورًا مـن قبل القانون، وليس الخنوع والطاعـة الـتي هـي متضـمنة دائمًـا في الـتراث الكتابي. إن كلمة (عبد) هي

المصطلح الأساسي الذي يعبر عن التقوى، في كل العالم السامي القديم، حيث القانون، كما نعرفه، لم يوجد أبدًا.

من الصعب أن يكون غياب تراث قانوني عرضيًا. فالبنية الحمائية (البطرونية) للمجتمع المشرقي كانت تحول دون نشوء (البيروقراطية). (البيروقراطية) المتضمنة في أنظمة العدالة القانونية تقوض نوع الاستبداد الذي هو صفة مميزة للعالم السامي القديم. إن الشرائع المسمارية المبكرة التي يمثلها تمثيلاً جيدًا رقيم حمورابي الشهير، هي مظاهر للدعاوة الملكية، وليس للحكم بالقانون. إنها تفسر إدعاء الملك بأنه الحامي في كل مكان من الأرض. إن إرادته هي التي تؤسس النظام الصحيح. هذا هو المقصود بالاستبداد، وليس الحكم بالقانون. ذلك الرقيم المعروف جيدًا يقدم الملك، حمورابي، في دوره بوصفه خادم الآله شمش، الذي تدين بابل لحمايته ولعدالته بشكل مطلق.

إن التراثات المجمّعة في (كتاب العهد) الكتابي (الخروج 21: 2–11) وفيما يدعى باسم (أحكام القداسة) لسفر اللاويين (17–26) والمجموعات المنوعة من التراث التي هي في سفر التثنية (12–26) إضافة إلى المجموعات الكثيرة من (الوصايا) التي يمكن العثور عليها كما في سفر الخروج (20: 2–17) وسفر التثنية (5: 6–21) وفي أماكن أخرى، تنتمي بالتأكيد إلى شكل من تراث الحكمة، الذي يلخص بشكل نفعي السطوة الآلهية. هذه لم تكن قوانين تحكم قرارات أي محاكم أو قضاة. إنها لا تعبر عن إرادة أي هيئة تشريعية أو جمعية تشريعية للمحكومين. إنها بعيدة للغاية عن القانون حيث إنها لا تتعامل حتى مع مصالح الملوك أو الدول. إنها تنتمي إلى العالم اللاعملي للأبراج العاجية للفلسفة.

ولا تتظاهر التوراة أبدًا بأنها قانون. فمثل تلك النزعة القانونية تنتمي إلى لغة النقاد، حتى إلى النقد الذاتي لليهودية المبكرة الذي يعبر عنه بولس. إن الوظيفة المجازية الكامنة في تراثات الحماية الآلهية الكتابية وتراثات الشرق الأدنى القديم تَسِمُ مجمل مفهوم العدالة بالتقية الدينية. فمبدؤها الناظم الإخضاع، وليس الإنصاف. والأساس العقدي لمثل هذه اللغة لا يقوم على توازن مثالي وعقلاني للعدالة والرحمة، بل على مشاعر الثقة والإيمان التي

تحكم الالتزامات بالأحرى. إنه يستند إلى مفاهيم الشرف الناظمة للسلوك، وعلى الحاجة إلى القبول الشخصي. هذه كلها مظاهر للحماية، المتعسفة والمتصلبة. إنها تنبع من قرارات الناس وقرارات الآلهة.

ثمة انعكاس قصصي منور جدًا لتلك المظاهر للشمولية والديمومة في الالتزام بهذا العالم، القائم على الحماية، في سفر التكوين (27: 1–45) إنها حكاية مباركة إسحق أبناءه على فراش الموت. فحالما يمنح إسحق بركته ليعقوب، مهما كان مخدوعًا ومهما كان يعقوب غير نزيه في الحصول على (إعلان المصير) هذا، لا يمكنه إنكارها. هذا ليس عالم عقود يحكمه الإنصاف والعدالة المتبادلة. في العالم الحقيقي، يتكلم المرء حول تلك القيم الشخصية والوجدانية التي يعبر عنها في خطابات إسحق في سياق تقليد الصمت، وهي قيمة يكون بموجبها المرء مقيدًا بكلمته بشكل لا فكاك منه. مع ذلك، في القصة، فإن موضوع مثل القدر والمصير تأتي في المتناول مباشرة. فلا ينبغي التقليل من قيمة قوة الصفة الرومانسية للقصة. في مجتمع مقيد بمثل هذه الالتزامات، فإن أي عالم من عوالم القانون، محكوم بمبادئ الإنصاف والعدالة، يكون عالمًا باهتًا ولا شخصيًا في المقابل. إنه بالكادً يصور الحقيقة أو يعبر عن الآلهي شخصيًا.

إن دور الملك في تحقيق العدالة لرعاياه هو موضوع قديم قدم صورة الملك بوصفه راعيًا لشعبه. إنه أيضًا موضوع فردي بالقدر نفسه، من حمورابي إلى سليمان. تكون صورة الملك العادل هي صورة الملك المستنير، الملهم بالحكمة الآلهية. كما أن قوانين حمورابي ليست قوانينه، بل جاءت إلى حمورابي بوصفها هبة من شمش، كذلك أيضًا، فإن الدور الممجد لسليمان بوصفه ملكًا عادلاً يتخذ شكل القاضي الملهم القادر على تبيان الحقيقة الآلهية، كما في قصة سفر الملوك الأول (3: 16–28). تلخص الفكاهة المتألقة، وإن تكن الوحشية، لقرار سليمان بقطع الطفل المتنازع عليه إلى نصفين تلك العدالة الملكية بوصفها عدالة إلهية. إننا نتجاهل وحشيتها ونعجب بتألقها: «فسمع جميع بني إسرءيل بالحكم الذي حكم به الملك فهابوه لأنهم عرفوا أن الرب منحه الحكمة ليحكم بالعدل». وتلك هي النقطة الأساسية في المسألة، العدالة. في الكتاب، تظل (العدالة) في عالم المجاز. إنها فعل من أفعال ورع 'النعمة الآلهية'. تأتي من الحماية الآلهية. فالعدالة تُخلق خلقًا.

لما كانت سببية الحكمة هي المعبرة عن صوت سليمان، وسببية المزامير هي المعبرة عن صوت داود، فإن القانون ينتمي تحديدًا إلى موسى. فسفر الخروج (18: 13–27) هو قصة أصل ممتازة في تراث إسرءيل الكتابي. ينبغي ألا يفوتنا أن نشير إلى أن موسى يكاد يكون، في هذه الحكاية، حكيمًا إلا بشق النفس. إن كان ثمة أي شيء من ذلك، فإن دور موسى هو نقيض دور سليمان. موسى يلعب دور (المغفل). فالمهمة التي يضطلع بها، أي التوسط بين الرب وكل البشر، مهمة مستحيلة. ومشكلة الحبكة هي صعوبة تفويض الأحكام التي هي أحكام إلهية. كونها قصة موسى، هي قصة جريئة، مؤثرة نظرًا لأنها تنفذ موضوعة موسى بوصفه الوسيط الوحيد للشريعة من منظور ما بعد موسوي. من الموقع المأمون للقارئ الضمني، فإن حل يثرون لا يمتلك سوى مظهر الحل. إنها سببية لأجل القضاة البشريين أو الوزراء الذين يعينهم البلاط. سيعالجون كل ما هو عديم الأهمية. موسى والرب سيكونان عندئذ حرّين في التعامل مع ما هو حاسم وجوهري لإدارة العدالة الآلهية. إنه مثال رائع على الانعكاس المزدوج، إذ يتم حل مشكلة حبكة القصة، لكن مدلولها، الذي أكسبها جمهورها، يظل دومًا أكثر استعصاء على الحل وتطلبًا للبراعة عندما يدخل التراث الأكبر في البحث عن التوراة الغائب. إن النقطة الأساس للمسألة هي المجاز الجذر نفسه الذي يشترك فيه سفر الخروج مع قصة سفر الملوك الأول (3) حول بحث سليمان عن الحكمة. هذا هو مجاز إسرءيل الكتابية تحت حماية يَهْوَه. فالعدالة هي كعامل مُعطى ومعروف من عوامل الخبرة البشرية يتم إنكارها. العدالة هي إرادة الرب ... الرب يعرف ما هي!

وما يرسمه الكتاب لنفسه هو مشروع أدبي يتطلب براعة كبيرة. فالعقيدة الاستبدادية والمهيمنة على نظام الحماية للعهد القديم متصلبة في ذلك الموضوع المعاود والمتكرر عن يَهْوَه بوصفه حاميًا مطلقًا. آمل أن مثالي الثالث سيوضح ذلك. إنها، بالنسبة إلى التاريخانية، الموضوع الأكثر إرباكًا: موضوع الملك بوصفه ظالمًا. في حين أن الفكرة المهيمنة للمدعو الملك شاول السيء في سفر صموئيل الأول دفعت المؤرخين النقديين خلافًا لذلك، إلى التأمل حول ملك تاريخي لإسرءيل القديمة كطريقة لشرح تراث شاول ونقله وحفظه، فإن العالم الأدبي الذي ينتمي إليه صموئيل الأول يقوم بوظيفته بعيدًا تمامًا عن

مثل هذا التأريخ المفترض. في الحقيقة، كما تقدم القصة نفسها، إن شاول ليس ملكًا سيئًا، وبالتأكيد ليس ظالمًا، كما يذهب الناس والملوك. ولا حتى مؤلف سفر الأخبار، ذاك العدو في الأدب القديم للساقطين ونصير الناجحين، يمكن وصفه بأنه (شاول مضاد) مهما تكن التعليقات التي يمكن أن يستثيرها ذلك. في ذروة مقابلة التراث بين داود البطولي وشاول الإجرامي في سفر صموئيل الأول (24 و26) فإن داود لا يقتل شاول، لأن شاول هو مسيح يَهْوَه. إن شاول، المعبر عن نفسه بشفقة مثيرة للذكريات والعواطف، يُدفع للاعتراف بداود بوصفه (ابنه داود) (سفر صموئيل الأول 24: 16، 26: 21، 25). ولا تتجاهل حبكة القصة كليًا قلق داود بشأن محاولة شاول قتله. يدفع الزخم الخطابي للقصة بداود إلى الشكوى بشكل أكثر صلابة من قضية مختلفة تمامًا. فمشكلة داود ليست أن شاول سعى لقتله، بل بالأحرى أن شاول كان يحرفه عن ولائه للرب (صموئيل الأول 26: 20). إن تلك الحجة هي التي تغلب شاول وتقود إلى توبته. تلك الحجة هي العزيزة على قلب مؤلفنا الضمني.

إن أحد المظاهر (الكلاسيكية) بالشكل الأكثر إدهاشًا لقصة شاول تلك هو أنها لا تعير اهتمامًا ل(الملك السيء شاول). فلا جنونه ولا كراهيته الإجرامية يقودان إلى نبذه. فهذان عاطفتان بشريتان ندركهما جميعًا على نحو جيد. في الحقيقة، في كل مكان، يكون خط القصة متعاطفًا مع هاتين العاطفتين السوداوين كأي مأساة إغريقية. كما في المآسي (الكلاسيكية) فإن أفعال شاول الأكثر بشاعة، غير تقرير مصيره، إنما تأتي كنتيجة لقدره، إذ يهزمه القدر، ولكن بأوهى تغاضٍ من ناحيته. إنه يمتلك تقريبًا سيطرة على الشر المستطير لمصيره كما امتلك موسى الأسفار الخمسة سيطرة على موته في القفر. مسؤوليته موجودة لكن القصة لا تهتم لها. القصة في سفر صموئيل ليست حول الملك الصالح داود والملك السيء شاول. القصة حول إسرءيل والمَلَكِية ويَهْوَه. هي ليست حول الماضي، بل حول من هو الملك الحقيقي لإسرءيل. ليس سوى جواب حقيقي واحد، وهذا الجواب ليس ضد شاول ولا مؤيدًا لداود. فهما ليسا سوى خادمين للرب أي مسيحاه. الملك الحقيقي لإسرءيل هو دومًا يَهْوَه في هيكله.

تـبدأ القصـة بصـدى لموضوع تذمر القفر: إسرءيل يسأل صموئيل الشبيه بموسـى عن ملك يخلفه. كما في تراث موسى، فإن هذه المطالب توحي برفض، لـيس صـموئيل، بل يَهْوَه (صموئيل الأول 8: 7-9). إن موضوع الملكية يتسم بظـل مـن التمرد. ينكر الشعب ضمنًا يَهْوَه بوصفه ملكهم الحقيقي. الآن هم يطلـبون ملكـًا. تقـاطعهم عاصـفة من الرعد والمطر لتظهر لنا كم كان طلبهم شـريرًا. يجـب أن نـتذكر أن يَهْـوَه كـان قبل ذاك قد قبل هذا الطلب. وهذا ما يظهـر يَهْـوَه كشخصية في القصة، وليس مجرّد مؤلفها الضمني. فلو أن إسرءيل وملكهـم يخافون يَهْوَه ويخدمونه ويستمعون إليه، فكل شيء سيكون حسنًا. مع ذلـك، إذا لم يسـتمعوا، وتحولـوا ضـد كلمة يَهْوَه تلك، فإن يده ستكون عليهم وعـلى آبـائهم. إن مصـير إسـرءيل في المسـتقبل يقرر هنا قدر ماضي التراث! فمصـير الملكـية قـد حدد قبل ذاك قدر شاول في قصتنا. إن الزمن الحكائي هنا ليس خطيًا ولا تصاعديًا، بل تكراري ونموذجي.

قلّمـا يفاجـأ المـرء بأنـه في المأثـرة المنجـية التدشـينية لشاول بوصفه ملك إسـرءيل في صـموئيل الأول (13) يشـرع بإفـناء الفلسـطيين. تكمـن الحبكة المركـزية للقصة في التقابل بين السذاجة البريئة لشاول ومطالبة الإصحاح (12) بـأن تصـغي إسرءيل وملكها إلى وصية يَهْوَه. ويُرفض شاول قبل أن يبدأ تمامًا. إن درس شاول الكبير يصاغ ببساطة: مملكته لن تستمر. يبحث يَهْوَه عن رجل بديل سيفعل ما يبدو حسنًا للرب (صموئيل الأول 13: 14).

يـتكرر الموضـوع في الإصحاح (15) بالانتصار على العماليق، الذي تشير إلـيه خاتمـة قصـة شـاول (28: 15-19). مـع ذلك، ففي القصة نفسها في سفر صـموئيل الأول (15) يهزم شاول العمالقة ويدمرهم تمامًا «أهلكوا كل ما كان حقيرا هزيلاً» (15: 9). من الواضح أن شاول هو الملك الطيب، القائد الطيب. يعفو عن آجاج ويحافظ على أفضل أغنامه وماشيته، والبقر والخراف. مع ذلك، فـإن يَهْـوَه لا يكـاد يُسـر مـن هـذا السـلوك اللائق والمعقول. تميز الحكاية، في غضـبها مـن يَهْوَه، بشكل حاد وقاس بين الدورين الملكيين المزدوجين ل(ملك إسرءيل) و(خادم يَهْوَه). في المشهد الخِتامي من هذا الفصل، عندما يعلن شاول الفقـير، السـيء الطالع، البريء لصموئيل: «مبارك أنت عند الرب. فأنا سمعت لكلامه» (15: 13) قلما يكون مدركًا لكونه معزولاً.

سفر صموئيل والقصة لا يكنان الود لانتصار شاول. يتم إيقاف شاول في منتصف الجملة عندما يطلب صموئيل أن يعرف: «كُفَّ فأخبرك بما تكلم به يَهْوَه إليّ هذه الليلة؟» (صموئيل الأول 15: 16). القصة المأساوية لا تدور حول أي غرور شخصي لشاول. إنها حول غرور طريق البشرية التي يمثلها شاول. مع ذلك، فإن تواضع وطيبة شخصية شاول الفردية لا يسمحان له بتمييز قدره. حتى هكذا، عندما يخبر صموئيل شاول بأنه قد خالف يَهْوَه وفعل ما يعده يَهْوَه شرًا (19) فإن شاول لا يفهم ذلك بهذه الطريقة؛ لأنه: «حرمت عماليق» لمصلحة الشعب. شاول، بضمير مرتاح، يضحي بيَهْوَه. يُدان شاول مرة أخرى، وتتحول القصة إلى خاتمتها المرعبة، المذلة، المثلثة الأطراف. يتوسل شاول المغفرة بأن يعبد يَهْوَه. يرفض أول التماس له من عدة التماسات (25–29). فالمملكة ينبغي أن تنتزع من شاول: «لأسجد للرب إلهك» (30). مع ذلك، فإن شاول هو إنسان ولا يتوب، معترفًا بخطيئته. إنه يتخلى عن طلبه للغفران: سوى أنه يمكن أن يسجد للرب. لذلك يعود صموئيل حيث يمكن شاول أن يسجد. تختتم القصة بشكل قاس: «فقطَّع صموئيل آجاج أمام يَهْوَه في الجلجال». مما لا شك فيه، أن شاول يرُفض ليس بسبب أي خطأ قد فعله، ولا حتى بسبب أي إخفاق شخصي. إنه يرفض لأنه فعل ما كان يعتبره صحيحًا. مثل هذا الفهم هو الشر في عيني يَهْوَه! إن موضوعة هذه القصص تحديدًا هي أن ما هو خير وما هو شر يختلفان عن التصورات البشرية للعدالة والحق. كإن الإخلاص والولاء أساسيين لهذا المفهوم للإله الشخصي. تُلخص الخطيئة بالردة والخيانة. الإيمان الصحيح هو الخضوع والطاعة العمياء للإرادة الآلهية.

إذا كانت الدراسات الكتابية قادرة على توضيح لاهوتها توضيحًا نقديًا، فيجب أن نكون راغبين في الحفاظ على وحدته مع كل من الماضي والنص. فذلك ليس لاهوتنا بل مهما كان لاهوت الكتاب. إنه لاهوت تقاليدنا. هذا أساسي لهويتنا الذاتية الدينية، وقد خلق لغتنا وطابع مجازاتنا. ففي حين أنه يعترف بالقيمة العظيمة للصفات الحميمة لهذه اللغة التي تنطوي على الآلهي بوصفه شخصيًا، فإنه لم يعد صحيحًا بشكل واضح بعد. هو ماضينا. إنه يلعب، مع ذلك، دورًا اختلاليًا بشكل جوهري في لغتنا اللاهوتية اليوم.

وينبغي للخبرات المقلقة للقرن العشرين بمثل هذه القيم الدينية الفردية والمطلقة الجوهرية للاستبداد أن تجعلنا جميعًا نتردد قبل تأكيد هذا التصور لإلهنا. فتراثات كهذه تمتلك الإمكانية القائمة وحتى شديدة البشاعة، التي يستمر هذا القرن في إعطائنا من الأمثلة عليها أكثر مما ينبغي.

ما هو أكثر إثارة للاهتمام البالغ، في النقاشات حول موضوعة العدل والعهد القديم، أن سفر أيوب هو نص منفصل. قد يكون هذا اختيارًا موفقًا إذا أخذناه بمجمله وكان المرغوب تعزيز مفاهيم العدالة. فسفر أيوب يمكن أن يكون نصًا انفجاريًا جدًا لأجل اللاهوت، إذ يسأل النص، لماذا يعاني الأبرياء؟ لهذا وحده، يصبح نصًا حديثًا جدًا. إنه يسأل أيضًا ما إذا كان الرب نفسه عادلاً. لا شيء أكثر حداثة ولا أكثر ضرورة اليوم من طرح هذا السؤال. في عالمنا، مع ذلك، العالم الذي يحتاج إلى العدالة إذا كنا سننجو من الإمكانيات الشمولية للدولة الحديثة وتخيلاتها المجردة من الإنسانية للنزعة العصبية، يجيب سفر أيوب عن الأسئلة حول العدالة بطريقة غير مقنعة، على الأقل إذا قرأ المرء ظاهر النص.

إن أعظم خط في هذا السفر المليء بالخطوط هو، كما أظن، ذلك الذي يُعطى إلى زوجة أيوب. إنها البطلة النسوية الواحدة، وربما الوحيدة، حقًا في الكتاب. فهي لا تمتلك شيئًا من غطرسة أصدقاء أيوب أو هرائهم الممل. ولا هي تميل نحو العقم الفكري لزوجها. ولا تمتلك الرغبة ولا النية في التحدث بالفعل إلى الرب حول العدالة، ما أتفه ذلك! من منطلق العدالة، يمتلك أيوب فرصة واحدة وحيدة لأجل الكمال وهي التي راهن عليها الشيطان والتي تنصحه زوجته فيها بأن: «جدِّف على الرب ومُت!» (أيوب: 2: 8). فالعدل يمتلك حصة في حق الفردي، في حين أن الحماية تدعم الشخصي. في قصة أيوب، لا يختار أيوب حقيقته، بل حقيقة الإيثار (نكران الذات) البشري. ليست فضيلته تحديدًا أن ينال بركة الرب. بالنسبة إليه، إن استقامة الرب ذات قيمة تفوق العدل. فيَهْوَه هو الذي يكسب الرهان، والشيطان، الذي راهن على كمال أيوب كشخص، هو الذي يخسر. يظهر أيوب نفسه على أنه الخادم المثالي بقبوله لأي شقاء ينزله الرب عليه.

يصاغ قالب القصة في صورة ذلك، أي فضيلة أيوب،. ذلك بالتأكيد أحد الأسباب في أن البؤساء يحبون هذه القصيدة العظيمة. فهي لا تساعد المرء على

الاستسلام للمعاناة الحمقاء فحسب، بل يكتسب المرء الإذن بقراءة القصيدة والسماح بالتعبير عن الاستياء الذي تحدثه، سوى أن تلك التربية الصالحة لا تسمح به. إن كل الغنى الوافر الذي يتسم به الدفق اللامنتهي ظاهريًا لشعر أيوب، لا يخفي، مع ذلك، الخاتمة البعيدة جدًا عن الإقناع. فأيوب لا يسمع أبدًا ما يجيبه يَهْوَه به. عندما يستجيب يَهْوَه لضحية تمجيده، فإن جهارة خطابه تُسكت أيوب. فيُختزل أيوب إلى حالة مذلة من الإهانة.

إن تسويغ أيوب، إذا كان علينا أن نسميه كذلك، ولا يمكن لمعاصر أن يسميه تسويغًا، يكمن في اعترافه بأنه لم يفهم من يتعامل معه. بهذا الظاهر للقصة، فإن القارئ الحديث قد يرغب في العودة إلى خطاب زوجة أيوب: «جَدِّفْ على الرب ومُت». بالتأكيد، يمكن أن يُغفر للمرء أمنيته في أن يكون الشيطان قد كسب ذلك الرهان. لو كان العدل هو الرهان، لكان هذا يَهْوَه بعينه يكاد لا يستحق هذا الأيوب كخادم له. إن كلفة تماهي القارئ بالبطل المتألم في سفر أيوب تلقي سحابة من الشك والارتياب على المشروع بكامله. إن ذلك يتطلب تأملاً لا يخلو من القصدية تمامًا في تكوين ذلك السفر. يطلق سفر أيوب العنان لضحكة هدامة تطل برأسها بين السطور في كل مكان حيث تعكس زوبعة الرب العظيمة في سفر أيوب صدى تقوى أصدقائه! هل هذه الرسالة، ليس من حيث ظاهر القصة بل من حيث صدقها، هي فهم صادق للإلهي في عالمنا؟ ما هي، إذًا، رسالة عفريت الزوبعة حول الآلهي. أهي الحقيقة؟ أم (تصوير كاريكاتوري)؟

4) كيف أصبح يَهْوَه الرب

يمكن وصف التجليين الآلهيين لسفر الخروج (3 و6) بكثير من الإنصاف بأنهما لب الخماسية. إنهما في صميم سعي التراث للتعبير عن معنى المتعالي كما هو حاضر في هذا العالم، الموضوعة الواحدة الوحيدة التي تهيمن على التوراة. كانت تلك المقاطع أيضًا مركزًا للمناظرات التاريخية–النقدية حول إنشاء أسفار موسى الخمسة لأكثر من قرن حتى الآن. لسوء الحظ، إن مشاكلنا لا تُحل باستبعاد النقاد السابقين. فالشكل النهائي للنص الأساسي جدًا

للنقاد الأدبيين الأحدث عهدًا، هو شبه مستغلق على الفهم كقصة. قد يُستفز المرء بالصعوبات في بعض الترجمات وإعادة الصياغات السطحية، أما في النسخة العبرانية فإننا لا نمتلك قصة على الإطلاق هنا. إن نداء موسى من سفر الخروج (3: 1-7) يمتلك القليل جدًا من التماسك ولا يمتلك سوى القليل من المعنى حتى إن السؤال عما إذا كان المعنى الحكائي مقصودًا بالمرة في هذا النص هو سؤال مشروع. أما لماذا تم تشكيل النص فهو سؤال يجب أن ينال الأولوية على تلك الأسئلة المرتبطة بالقص.

تبدأ المشاكل مع الشخصيات الآلهية لحكايتنا. في سفر الخروج (3) نجد أنفسنا مع موسى عند جبل إلوهيم، حيث يظهر له رسول يَهْوَه. في البيت التالي تمامًا، يشار إلى هذه الشخصية الآلهية في قصتنا على أنها يَهْوَه وإلوهيم. لسوء الحظ، إن ذلك ليس وضعًا استثنائيًا في القصص الكتابية لأسفار موسى الخمسة. إنه يعيد إلى الذهن فورًا (رسول الرب) في هيئة سحابة نجده في سفر الخروج (14) والذي يبدو في الصباح التالي وبعدئذ بخمس آيات (24) أنه مماثل للرب في عمود من النار وسحابة. إن الأقل تشويشًا هو المقطع الوارد في سفر الخروج (23: 20-33). يختم يَهْوَه ما يدعى بدستور العهد وهو يتكلم بضمير المفرد المتكلم بوصفه 'يَهْوَه إلهكم' يعد بإرسال رسوله ليراقب إسرءيل كنوع من المنفذ السماوي، مقدمًا حماية العراب. هذا الرسول المستقبلي يُماهى بشكل واضح بالناطق السماوي. هذا مفيد لنا، نظرًا لأنه يبدو أن في سفر الخروج (3) تماهيًا مشابهًا يحدث، حيث (رسول يَهْوَه) /(رسول الرب) أو يَهْوَه افتتاح التجلي الآلهي يماهي نفسه صراحة بإله أبي موسى، إضافة إلى التماهي مع ما يمكن أن يكون مختلف آلهة إبراهيم وإسحق ويعقوب. علاوة على ذلك، يمكن أن يكون «يَهْوَه، إلهكم» سفر الخروج (23: 25) شكلاً أكثر إثارة للاهتمام من أنماط اتخاذ المرء إلهًا لنفسه، وهو ما يؤكد أيضًا تمييز نصنا الاسم إلوهيم من اسم العلم يَهْوَه.

تجبرنا الإشارة إلى الآباء إبراهيم، إسحق ويعقوب في سفر الخروج (3) على إشغال أنفسنا بقصص الآباء في سفر التكوين (16 و21) حيث نجد أن بعض نماذج الحكاية نفسها باقية. في سفر التكوين (16) فإن (رسول يَهْوَه) المنجي هو

مـرادف لـيَهْوَه، ولكـنه مـرادف أيضًـا لِ(إلـه الرؤية). في ختام سببية التسمية، تعرفه هاجر بدوره بوصفه 'الرب'!

مهمـا يكـن فهمنا ومهما تكن الحلول التي يمكن أن نقترحها لتغير وتبدل مـيوعة الأبطـال الآلهـيين في قصـص أسـفار موسى الخمسة هذه، فإن الانتظام والاتسـاق في أنماط الاستعمال لا يشجعنا على رؤية تلك التنويعات على أنها عديمـة الأهمـية أو عرضية. ولا تحل المشكلة بسهولة عن طريق رد شخصيات إلهـية مختلفة إلى مصادر قصصية]تقاليد[متباينة. إن ما هو مدهش في مقارنات سـفري التكوين والخروج لقصص التجلي الآلهي المشخص(27) سفر الخروج (3 و6) هو أن فصول القصة التي ترد فيها الأسماء الآلهية أكثر تماسكًا بكثير في حبكاتها مما يسمح به مجمع مختلط من مصادر مختلفة.

إن تضـمين تلـك القصـص الأخـرى في سـفري التكوين والخروج ضمن المنبـت الأدبـي التفسـيري للإصحاحين (3 و6) من سفر الخروج يمكن المجادلة فـيه عـلى أسـس (موضوعاتية). إن حوض الشخصيات الآلهية لا يتم اقتسامه بشـكل مشـترك فحسـب، ولا هي تعالج بطرق متشابهة، متباينة ظاهريًا، بل إن هذه القصص كلها تقدم في صميم سردها موضوع حبكة مشتركة: هو موضوع التسمية ومماهاة رب تقليدي واحد أو آخر بالرب. سواء كان هذا يَهْوَه التراثي في الحقـيقة إلـه الماضـي التاريخي الحقيقي لفلسطين، مثل يَهْوَه، أم كان مجرد إله يوجـد في القصة، مثل إيل رُءي وربما إيل شداي، فإنه لا صلة له بالموضوع. إن مسـعانا يجـب أن يكـون لفهـم مقاصـد مشـكلي التراث. ولا داعي للقول إن الظـلال المختلفة من هذا التماهي، متصلة بالموضوع جدًا. إنها تسم كل قصة بمنظورها الفريد والمدهش.

التصـور المركزي للإلهي الكامن وراء الإنشاء المترابط لتلك النصوص هو التصور التوحيدي الشامل للروح الآلهية. هذا هو إله السماوات الذي نجده في سفري إشعيا وعزرا، أو حتى، بشكل أقل مهابة، في رسائل العهد الفارسي من المسـتعمرة العسكرية لجزيرة الفيلة. إن كون تشكيلة الآلهة وأسمائها، التي توجد في هذا العالم، وتشكيلة الآلهة التي في التراث، متميزة ظاهريًا عن بعضها بعضًا ومتمايزة جغرافيًا، واستخدامًا، ولغة، والفردانية المتأصلة في كل الخبرة البشرية،

كل ذلك يمكن تفهمه. إنها جميعًا، كلٌ بطريقتها الخاصة، تشير إلى الآله الواحد الـذي لا يوصف. وقدرة الروح تلك المعبرة عن خبرات تعالي الحياة، مثل رب أيـوب ويونـان، تمتلك جوهرًا يقع وراء متناول التصور البشري، ووراء متناول الفهـم البشـري. مـن مـنظور العـالم الفارسـي المـتأخر أو الهيلـيني المبكر فإن نصوصنا تقرأ بشكل مختلف جدًا عن الطريقة التي استعملناها لقراءتها.

المهـم أيضًـا، ولكـن لـيس البدهي، هو الاستعمال المعقد واللافت للنظر بشـكل مذهل لضمائر الملكية، التي تربط الأبطال المختلفين لقصصنا في سفر الخـروج. فـالهدف الموضـوعي [نسـبة إلى 'موضـوع'] والمعـتقدي لتلك الفكرة المهيمـنة المـتكررة واضـح. فالضـمائر تصـل بـين التجليين الآلهيين المختلفين للإصـحاحين (3 و6) مـن سـفر الخـروج في سـرد مشـترك. تقـع الصـياغة (الكلاسـيكية) والأكـثر وضـوحًا لهـذه الموضـوعة في خطـاب إلوهيم في سفر الخـروج (6: 7) حيـث لا تـبدو معقـدة ولا إقحامـية بـل مباشـرة ومـتكاملة. »واتخذكـم لـي شـعبًا وأكـون لكـم إلهًا. فتعلمون أني أنا يَهْوَه إلهكم«. هذا هو فصل سفر الخروج ذاته الذي عرف فيه إلوهيم عن نفسه بإيل شداي إبراهيم وإسـحق ويعقـوب الماضـي المنسـي لـلجمهور المتضَـمن. وتختتم تلك الفقرة بإثـبات أن الأرض التي وُعد بها هؤلاء الآباء ستصبح ملكًا لبني إسرءيل. ويتم التشـديد هنا على تملكية اللغة عندما ينضم الجمهور الضمني إسرءيل الجديدة لليهودية المبكرة إلى الحكاية.

تسـهم قصـة سـفر الخـروج (3) ضمنًا في نقاش فكري مع سفر الخروج (6) حول كيف أن التقاليد تسوغ مماهاة إله إسرءيل القديم بالرب، الذي كان منذ زمن طويـل رب إبراهـيم وإسحق ويعقوب، كتظاهرات، أقانيم للرب ذاته. إلوهيم في تلـك القصة لا يقول فحسب إنه كان هو إيل شادَّاي نفسه الذي درج الآباء على معرفـته. بـل بالأحرى، إنه إله إبراهيم، إله إسحق وإله يعقوب. والمرة الأولى التي يعرف فيها الرب نفسه في قصة موسى ترد بالضبط قبل هذا البيت. من المهم أن نعـترف أن قصة التجلي الآلهي قد بدأت مع موسى الذي يتعين مع ذلك تعريفه. لقـد تم وصـفه باعتباره راعيًا لحميه، وهو كاهن مدياني يدعى يثرون. هذا الموسى لـيس هـو نفسـه بـل هـو فقـط شكل مختلف قريب من موسى الذي تزوج ابنة

الكاهن رعوئيل في الإصحاح (2)! عندما يتنحى موسى جانبًا ليحدق إلى الدغلة المحترقة، فإن يَهْوَه يعرف نفسه بوصفه إله أبي موسى، وأيا كان والده يثرون أم رعوئيل أم والد موسى اللامسمى، موضع نقاش. هذا التعريف الذاتي لرب عائلة موسى بوصفه رب التراث يفتح خط الحبكة حول من تكون شخصيات القصة. إن خط الحبكة هذا يبدأ في سفر الخروج (3) بسؤال موسى: «من أنا . . .حتى أذهب إلى فرعون وحتى أخرج بني إسرءيل من مصر؟» ويستمر سؤال الهوية بالهيمنة على أقسام هامة من الإصحاحين (4 و5) كفكرة مهيمنة متكررة، وهذا السؤال يبقى دون جواب حتى سفر الخروج (6: 14–26) عندما تقدم لنا سلاسل أنساب موسى وهارون.

وظيفة هذا المجاز ولعبه على شخصيات هويات القصة هي وظيفة ثلاثية في خط حبكة القصة، إنها تشرعن مظهر الألوهة وتعرُّفه. مع ذلك، ففي دالتها الفكرية، تشرعن آلهة القصص الآبائية وآلهة أسلاف إسرءيل وتعرُّفهم بوصفهم معبرين بشكل حقيقي عن الآله المتعالي. أخيرًا، بجمع هذه العناصر بعضها إلى بعض، تنجز القصة المهمة العاطفية لتعريف (هوية) الآله بشكل تملكي. إلههم–إله تراثهم المنسي، هو الرب نفسه.

لم يعد المرء يفاجأ بالبيت (7) عندما يشير يَهْوَه، وهو يلتقط موضوع تذمر شعب إسرءيل من عبوديته في الإصحاح (2) إلى »شعبي«. إن مهمة موسى هي أن يخرج شعب يَهْوَه (الخروج 3: 10) من مصر. يتلقى التوجيه لكي يصف هذا يَهْوَه المنجي بأنه (إله آبائكم) في الآيتين (13 و15) في الإصحاح، حيث يسأل موسى الرب عن اسمه، ويعطي التورية الصوتية على الاسم يَهْوَه. في هذه الفقرة، فإن تأكيد (إله آبائكم) الذي يتضمن هذه الأرباب التراثية بوصفها متوحدة مع الرب، لا ينبغي اعتباره بمثابة دالة (مؤشر) على آلهة إبراهيم أو آلهة الآباء الآخرين لسفر التكوين. إنه، مثل ذاك النص المختلف جدًا من الناحية اللاهوتية في سفر يشوع (24) يشير إلى الأرباب السلفيين القدماء الآخرين للتراث الأعظم. مع ذلك، في سفر الخروج، فإن تراثات هذه الآلهة تؤكد، ولا ترفض.

ذلك الخط القصصي المحدد، المنطوي على مثل هذه اللغة المعقدة المتمايزة حول الآلهي، هو الذي يحرّك النص. وليس ذلك مصادفة في المصادر. فبعد تورية

<يهـوه/ ءهـيه> للآيـة (14) مباشـرة <ءهـيه ءشر ءهيه> «أنا الذي أنا»، حيث إلوهـيم وموسـى همـا البطلان، فإن موسى يأمره إلوهيم في شكل آخر مختلف مـن البيت (14): «قل ذلك لشعب إسرءيل: يَهْوَه إله آبائكم إله إبراهيم وإله إسـحق وإلـه يعقـوب أرسـلني إلـيكم » التـنويع الثالث لموضوع الهوية تلك، الـوارد في الآيـة (16) يـربط المشـهد مـرة أخـرى بإعادتـه نحو الوراء إلى حزن الإصـحاح (2). وهـو يشـير أيضًـا مقدمًا إلى أرض مصير إسرءيل المتنبأ به في الإصـحاح (23). إن يَهْـوَه هو بمثابة إلههم بالنسبة إليهم. مرة أخرى، وفي الآية (18) يـزداد تعقـيد هذا التعريف الذاتي والمتداعي مرة أخرى لدى التوسع في هـذا الموضـوع فـيعرِّف إلوهـيم نفسـه بلغـة المفاهـيم المصـرية: «يَهْـوَه، إلـه العـبرانيين» يُعـرف بوصـفه (إلهـنا). وذلك لا يعرف الإسرءيليين كثيرًا بأنهم عبرانيون، بقدر ما يعرف إلهنا برب سيعترف به المصريون.

تهـيمن موضوعة رابطة إسرءيل مع الآله في الجوهر في سفر الخروج (6) كما ناقشنا، بشكل مماثل في ختامه ، سفر الخروج (23) حيث يتم إبراز المعاني الضمنية في الـتقابل بين آلهة الأعداء الأسطوريين لإسرءيل، المشار إليهم بصفتهم (إلههم) ويَهْوَه، الذي يشار إليه بوصفه (إلهكم). وتختتم الحكاية ككل في سفر الخروج (24: 3–8) مع قبول الشعب بحرية الالتزام بهذا الارتباط المتبادل والطاعة التي يتطلبها. إن الفصـل بكاملـه يـربط بشكل محكم بثلاث تجليات إلهية متعاقبة ومختلفة على الجـبل: سـفر الخـروج (19: 2–6) (حيـث يصـعد موسى إلى الرب وحيث يُعلن إسـرءيل ملكـية فـريدة ليَهْوَه) سفر الخروج (20: 1–17) (الوصايا العشر) وسفر الخـروج (20: 22–23: 19) (مجموعـة منوعة طويلة من أقوال الحكمة). تربط هذه الفقرات بعضها ببعض ليس فقط عن طريق تفاعل اللغة والمجازات حول الآلهي. إنهـا تـربط لغة فصل إرسال الرسول في سفر الخروج (23: 20–33) مع السطور الختامـية مـن مجموعـة الحكمـة. بهـذه الطريقة، فإن «تعمن دون يَهْوَه إلوهيمكم» القصة في الآية (25) تنضم إلى الآية (19) في اللغة: «أول أبكار أرضك تحضره إلى بيت يَهْوَه إلوهيم».

في الخطـاب الختامي لهذا التراث الأكبر، في سفر الخروج (23: 20–33) فإن الآلـه، الذي يعرف نفسه في القصة بأنه يَهْوَه، إله إسرءيل، يعد بإرسال رسوله

لهداية إسرءيل. والأبعد من ذلك، هو ما يعكس صدى فهم التراث الأكبر للكوارث التاريخية التي غمرت دولتي السامرة ويهوذا القديمتين الضائعتين، فإن الرب يحذر: «احترز منه واسمع لصوته ولا تتمرد عليه. لأنه لا يصفح عن ذنوبكم لأن إسمي فيه». إن الوظيفة النبوئية لإعلان الإدانة التي لا تغتفر على خيانة إسرءيل أو تمرده المستقبلي يتم تأسيسها في هذه القصة في امتلاك الرسول لاسم الرب. ما هو اسم الرب؟ لقد طرح موسى ذاك السؤال في الإصحاح (3) وقد أعطي جوابًا بالتورية الصوتية الأخاذة للآية (14): «فقال الرب لموسى <ءهيه ءشر أهيه> [أنا الذي أنا]. وقال هكذا تقول لبني إسرءيل أهيه أرسلني إليكم». هذا يردد صدى (السببية الشعبية لتورية الآية (12): <ءهيه عمك>: (أكون معك) التي بترديدها لصدى عمانوئيل (الرب معنا) هي ذات أهمية فريدة في فهم اسم إلوهيم. في ختام الإصحاح (23). سيكون رسول يَهْوَه، في دوره بمثابة عمانوئيل، مع إسرءيل. من المثير للاهتمام أن قصة الإصحاح (3) لا تحتاج إلى تفسير التورية. فهي شفافة بالنسبة إلى جمهورها المقصود. وتحمل الآية (15) الحبكة إلى الأمام بالإجابة عن السؤال بطريقة مختلفة: «يَهْوَه . . هذا اسمي إلى الأبد وهذا ذكري إلى دور فدور».

بهذه الفقرة في البيت (12) فإن معظم مشاكل تنظيم سفرٍ الخروج (1–23) تتلاشى ويصبح قابلاً للقراءة. ثمة شكل ثالث من هذا الموضوع في سفر الخروج (7: 1) يُروض القضية العقدية التي هي موضع رهان: «فقال يَهْوَه لموسى انظر أنا جعلتك إلهًا لفرعون. وهرون أخوك يكون نبيك». هرون هنا هو نبي موسى بناءً على تشبيه يَهْوَه بوصفه نبي الرب! إذ يمكن أن يكون يَهْوَه الرسول الحارس لأعمدة سفر الخروج (14) ويمكن أيضًا أن يكون الرسول النبوئي لسفر الخروج (23) الذي يحمي إسرءيل ويدينها. إنه بشكل محدد جدًا، بمثابة يَهْوَه، اسم الرب.

مهمة سفر الخروج (3 و6) ضمن السياق الأدبي لسفر الخروج (1–23) هي أن يصور يَهْوَه القديم لماضي فلسطين، يَهْوَه، والقصص حوله، بوصفه تمثيلاً وتعبيرًا عن الآلهي الحقيقي. تجد الحكاية الآلهة السلفيين القدماء لتاريخ وتراث فلسطين مقبولين. إنهم أقانيم طارئة تاريخيًا ومحددة، للإله الحق الواحد،

(إلـه السـماوات). مثلما أن بعل هو إله لأجل الفينيقيين، كذلك فإن يَهْوَه هو الـرب كما يعرفه إسرءيل. هذا هو ما يقوله سفر الخروج (6: 7): «واتخذكم لي شـعبًا وأكـون لكـم إلهًا» يعني: «بصفتي يَهْوَه، أنا إله لكم». هنا مرة أخرى يمكن أن يسـمح لسفر الخروج (19) أن يحمل الثقل التفسيري لقصتنا عندما يتكلم الـرب بصـفته يَهْوَه إلى موسى: «تكونون شعبي الخاص بي بين جميع الشعوب. فـالأرض كـلها لي» وهي الفقرة التي تجد توضيحًا مصاديًا (مرددًا للصدى) في سـياق بعـيد كسـفر التثنـية (32: 8) في نشيد موسى إلى مجمع إسرءيل: «كيف العلـيُّ اخـتاركم مـن بين الأمم وميزكم من بني آدم وقسم أرضهم ملكًا لكم على عدد بني إسرءيل. لأنهم شعبه الذين من نصيبه». هذا يَهْوَه التراثي لماضي فلسـطين القديم، يَهْوَه، يعاد تفسيره بتراث أسفار موسى الخمسة (تكوين 17، خـروج 3–6، خـروج 23: 20–22، تثنـية 32: 8) ويعاد إحياؤه بوصفه الرسول الآلهـي ونبي إسرءيل. أي، إن يَهْوَه هو عمانوئيل: (<ءهيه عمك> 'أنا معكَ'). إنه يوجد كما الآله السماوي مع إسرءيل: من خلال اسمه. وفي هذا الشكل من التوحـيد الشـامل لا يوجد سوى إله واحد لإسرءيل: إله السماء. إن آلهة الأمم وآلهـة الـتراث عـلى حـد سـواء هي التراثات البشرية الوحيدة. إنها تمثيلات، تظاهـرات، أصـوات نبوئـية. إنها تسمي الروح الكونية الواحدة، التي تقع في مركز الكون، وراء متناول الفهم.

الفصل الثالث عشر

عالم الكتاب اللاهوتي: 2) خرافات أبناء الرب

1) ولادة ابن الرب موضوعًا لحبكة تراثية

يتطلب استخدام الخرافة في الكتاب مناقشة كاملة يلزمها مؤلَّف بحد ذاته نريد هنا فقط النظر إلى واحد من جملة من الشخصيات الخرافية التي يجدها المرء في الكتاب تقريبًا حيثما رغب في أن يفتحه. ضمن هذا العالم القصصي، يجد المرء سلسلة من الشخصيات المتفاعلة. إذا ما أخذت معًا، فإنها تشكل طيفًا واسعًا من المخلوقات العجيبة. في الحقيقة، يمكن للمرء أن يصف الكتاب جيدًا، وخصوصًا القصص في تلك السلسلة الطويلة للحكاية الممتدة من الصفحات الافتتاحية لرواية الخلق في سفر التكوين وحتى سقوط أورشليم في نهاية سفر الملوك الثاني، كسلسلة من هؤلاء الأبطال. إنها تعرض تشكيلة عجيبة من أنصاف الآلهة، ومجترحي المعجزات والعجائب، مع الموضوعة دائمة التكرار للحضور الآلهي في عالم البشر. إنها جميعًا تسهم في التنافر المأساوي لاتحاد البشري والآلهي. إن عالم تاريخ الكتاب، من أوله إلى آخره، عالم أسطوري.

نحن نعثر على أبطال (إيبونيميين) مؤسسين وآباء مدن ودول، وحرفيين ملهمين، وبنائين لأشياء جميلة، وحكماء امتلكوا الفهم والمحاكمة الآلهيين، وعرافين وأنبياء، أولئك الذين يعرفون مشيئة الرب ويتكلمون بصوته، وقضاة،

محاربين ذوي شخصيات جذابة ومنقذين لإسرعيل من أعدائه، وملوك مكرسين ومسحاء، وخدم للرب، ينفذون إرادته على الأرض، وممثلين للشعب أمام حكم الـرب، وأبـناء الـرب، ومشاركين في الجوهر الآلهي، وشخصيات بطولية تجلب الرب حاضرًا إلى شعبه، ملائكة، ورسل إلهيين خرافيين من خلالهم يتصل الآله بهـذا العـالم، وأخـيرًا يَهْوَه نفسه، الآله القديم لفلسطين الذي هو اسم الرب وممـثله بالنسـبة إلى إسـرعيل القديـم، والآلـه في معظـم قصصـنا. كـل هـذه الشخصـيات تُعرِّف بموضوعة المصير، وبحاجة البشر إلى قبول هذا التعبير عن الإرادة الآلهية. إن فعل الرب في العالم هو أن يؤسس المصير والتاريخ البشريين. حسـنًا، هـذا هـو مصـير الـنعمة والـرحمة. إن الحكايات تشتغل على موضوع الإخـلاص والوفـاء لـلحامي الآلهـي. فقـبول المـرء بقـدره هو تعريف الحكمة والاسـتقامة. تـتمحور المسـرحية المتكررة للقصص الكتابية، حيث الرب يقرر والبشـرية تـرفض مصـيرها، عـلى تـوازن مـتغير، متحول، للوسطاء البشريين والآلهـيين. الشخصـيات المركـزية للقصـص الكتابـية تسـتهلك موضـوعة 'عمانوئـيل' المـتكررة، الـتي تشـرح كـيف يكون الرب معنا. تنشأ القصص في تقـابل بـين الآله (الرب) البعيد الغائب واللامبالي مع الآله (الرب) الحميم الدائـم الحضور والحب. إن دور الآله في الشؤون البشرية قضية يكون التراث الكـتابي حولهـا الأكثر ازدواجية. فالرب مع إسرعيل يكون للخير، ولكنه أيضًا موجـود لأجـل الشـر. إنـه موجود دائمًا لحماية وخلاص إسرعيل، وهو موجود لأجل دماره وإدانته.

في هـذا الفصـل اخـترت موضـوع 'ولادة ابـن الـرب' لأنـه يلعب هذا الدور المركزي في لاهوت الكتاب، دور يتواصل في التقاليد اللاحقة. إن دور موضوعة ابن ('اء') الـرب هـذه يطـور وظـيفة واضـحة ومحـددة جدًا في قصصنا. إنها تمتلك مجالاً واسعًا تمامًا من الطراز الحكائي، لكنها متماسكة بشكل مدهش في معظم مظاهرها. هـذا يعـزى جزئيًا إلى وجود عالم قصصي للآلهة يبدو شائعًا نسبيًا في كل أنحاء العالم السـامي ومألوفًا لنا في الكتاب. فنشيد موسى في سفر التثنية (32) على سبيل المثال، يعيد سامعيه إلى أساطير الماضي القديم ليقدم روايته:

اذكر الأيام القديمة وتأمل الاجيال السالفة. سل آباءك فيخبروك وشيوخك فيحدثوك. كيف العلي اختاركم من بين الأمم وميزكم من بني آدم وقسم أرضهم ملكًا لكم على عدد بني إسرءيل. لأنهم شعبه الذين من نصيبه، وحصته التي جعلها له (سفر التثنية 32: 7-9).

هنا لدينا صورة الرب، الذي يدعى، كرم العصور القديمة، باسم (إيل العلي) مع محكمة رسله، كل واحد منهم إله يُعطى واحدة من الأمم على الأرض ملكًا له، لأجل (ميراثه). حقيقة أن «يَهْوَه يأخذ إسرءيل» تخلق سببية لأجل إسرءيل، المعرّف بأنه شعب يَهْوَه، والذي هو مركزي للغاية بالنسبة إلى لاهوت الخماسية. لم يبق الأصل العبراني لعبارة (رسل الرب). فأنا أترجم عن النسخة الإغريقية المبكرة للكتاب. وهذا يلائم تمامًا مجازات قصص القفر. مع ذلك، فإن كثيرًا من الباحثين يفضلون الترجمة، (بحسب عدد أبناء الرب) لأن المشهد المستحضر مشابه جدًا لمشاهد المحكمة الآلهية للرب وأبنائه، التي ترد في أماكن أخرى من الكتاب: فموضوع 'أبناء الرب' يظهر بشكل متكرر في سفر المزامير على صلة وثيقة بشخص المسيح.

في القصة التي تؤطر الأنغام (الأوبرالية) لسفر أيوب، على سبيل المثال لدينا صورة لمحكمة يَهْوَه (أيوب 1-2). عندما يلتقون، يتحدثون وينشرون الإشاعات حول ما يحدث على الأرض. بعض الآلهة يرتحلون من السماء والأرض وإليهما، ويتحدثون إلى الآخرين حول سفراتهم وخبراتهم. من بين أبناء الرب في المجمع الآلهي واحد له الاسم الايحائي: الشيطان. في قصص سفر أيوب يتخذ الشيطان دور اسمه كمدع عام، وهو دور ملائم بين مجازات قاعة المحكمة الكثيرة لأناشيد يلعب أيوب الشيطان دور المدعي الآلهي (محامي الشيطان) في المحكمة السماوية.

تصور كثير من الأناشيد والأمثال، خصوصًا في سفري المزامير وحزقيال، مشهدًا في محكمة إلهية مشابهة أو في مجمع للآلهة. فالمزمور (2) على سبيل المثال، يتكلم على يَهْوَه بصفته متوجًا في سماواته يهزأ من الملوك المجردين للأمم على الأرض. إنه يتكلم أيضًا على ابن يَهْوَه الذي نصبه يَهْوَه ملكًا (على جبله المقدس). إنها إشارة واضحة إلى شخص خرافي، يحكم مسيح يَهْوَه، من

أورشليم سماوية ويحاكم العالم. وترد صورة مشابهة جدًا في المزمور (110) حيث يوصف هذا الابن المسيحاني ليَهْوَه بأنه (المتسلط) وال(المنتدب) للمنشد، داود السماوي، الذي ينجبه يَهْوَه كالندى المانح للحياة ضد الملوك. إنه يحاكم الأمم من عرشه السماوي. يظهر الدور الكوني لتلك الحرب المسيحانية أيضًا في المزمور (8) ولكن اللون الخرافي ليس في أي مكان أغنى مما هو عليه في المزمور (89) القديم. تلك التخيلات الأسطورية ترد مرة أخرى في الإصحاحات الافتتاحية من سفر حزقيال، إضافة إلى كونها واردة في رؤيا يوحنا (19–20) والأعمال الأبوكريفية لأناشيد سليمان والسفر الأول من حنوك. في هذه التفجرات الشعرية للمجاز، نجد فهمًا معقدًا نوعًا ما للإلهي.

2) البشرية والآلهي

في سياق تلك اللغة المجازية في العالم القصصي للكتاب المقدس يتموضع الفصل الوجيز حول أبناء للرب يتزاوجون مع (بنات آدم) في بداية الإصحاح (6) من سفر التكوين. موضوعة التزاوج بين الآلهي والبشري هي موضوعة كلاسيكية من الميثولوجيا الإغريقية و(ميثولوجيا) الشرق الأدنى القديم، و دخول الكتاب في هذا التراث وجيز ويخلو من الزخرفة.

> ولما بدأ الناس يكثرون على وجه الأرض ووُلد لهم بنات، رأى بنو الرب أن بنات الناس حسان، فتزوجوا منهن كل من اختاروا. فقال يَهْوَه: لا تدوم روحي في الإنسان إلى الأبد، فهو بشر وتكون أيامه مئة وعشرين سنة.

يقر النص بأن هذه الزيجات كانت تحدث في كل مكان وفي أغلب الأحيان. كذلك من الواضح ضمنيًا في رواية مثل تلك المغامرات الرومانسية للآلهة أن التعاون والتواطؤ البشريين لا يلعبان أي دور: فالنساء الجميلات يؤخذن. هذا يتناقض بشكل صارخ مع الشكل الموجود في القصة.ذاتها. يعتبر سفر التهاليل هذا الزواج غير المتكافئ بمثابة خطيئة بالنسبة إلى التهاليل فإن هذه الخطيئة هي تسويغ خلقي لأجل قصة الطوفان. خلافًا لسفر التكوين، فقد دمجت التهاليل قصة الطوفان مع هذه القصة عن الاتصال الجنسي الآلهي البشري.

يـأخذ تعـامل سـفر الـتكوين مع حدث أبناء الرب، في إعلان يَهْوَه تحديدًا، اتجاهًـا معاكسًـا تمامًـا لـرديفه في التهاليل. فدور يَهْوَه لا يقوم على كونه قاضيًا، وبالتأكـيد لـيس دور الـرب الـذي يـنزل العقاب كما في قصة الطوفان. فعلى العكـس مـن سـفر الـتكوين، ضـم التهالـيل قصة الطوفان إلى قصة الوصال الجنسي بين الآلهة والبشر. في سفر التكوين، توضع القصة قبل قصة الطوفان، ولكنها تبقى مستقلة عنها، لكن يبدو أن سفر التكوين مدرك لتراث الارتباط بـين الحكايـتين، لكـنه بـدلاً مـن إقامـة الصلة الأكثر تنويرًا التي يقيمها سفر تهاليل، فإنه يبدو مكتفيًا بجمع التراث. فبدلاً من قاضي تهاليل الناطق بالحكم، يتم تصوير يَهْوَه كفيلسوف، مفسر مراقب؛ إنه يصبح القارئ الضمني للقصة، إنـه يحللها ويقيمها، إنه غير مشمول بها. إن اتحاد البشري والآلهي لا هو شرير ولا هـو آثـم. نقـرأ، بالأحـرى، ملاحظـة حـيادية بشـكل لافـت للـنظر حـول الاخـتلاف الجوهـري بـين ما هو إلهي وما هو بشري فقط. إن الخطاب الوجيز للـرب يَهْـوَه لـيس جزءًا من القصة. من الواضح أن القصة ذاتها معروفة من قبل للقارئ. فسفر التكوين بالكاد يكلف نفسه عناء سرد التفاصيل. ما نتيجة ذلـك الـتمازج بـين الجنسـين الآلهـي/ البشـري؟ هـل أصبحت البشرية إلهية؟ الجـواب مـثير جـدًا: "لـيس تمامًا". إن نسمة يَهْوَه، هبة الحياة الرائعة، لا تبقى معنا إلى الأبد. إننا نعيش فقط لمدة (120) عامًا. فتزاوج الأجناس، يحكي لنا، لا يشكل أي تهديد ليَهْوَه. لقد بقي البشر دون تغيير في نظر الرب لأنهم ليسوا سـوى بشر، فقد مضوا بسرعة حتى لا يكاد ينظر إليهم على أنهم مسيئون أو مؤذون. إنهم أسوأ بكثير: إنهم تافهون.

كـلمات يَهْوَه هي كلمات فيلسوف طُلب منه أن يعطي حكمه حول حدث مـا بغـيض أخلاقـيًا: تلك الفضيحة الناجمة عن الاشتهاء الآلهي المتطلّع لجمال المرأة: إن كلماته هي الكلمات المتحفظة للقبول الواقعي بالطبيعة البشرية التي لا مفـر مـنها: »لا تدوم روحي في الإنسان إلى الأبد، فهو بشر وتكون أيامه مئة وعشـرين سـنة«. هـذه الكـلمات تفتتح جدالاً يتبناه النص مرة أخرى في قصة الطوفـان. في مقـابل التفسـير الخلقـي للتهالـيل، يقدم لنا سفر التكوين فهمًا

مجازيًـا، لا تاريخـيًا تمامًـا. يـروي يَهْوَه الفيلسوف مثلاً: (البشرية مجرد لحم). هذا التعليق يربط البشرية ليس بالآلهة بل بجوهر الحيوانات، (اللحم). إن الرب لا يمكـنه أن يـتحمل تجـاهل هـذه الـزيجات، فالـناس لا يعيشون طويلاً بما يكفي للتـنافس مـع الآلهـة. إن الحجـة الفلسفية الضمنية، للخطاب المتضمن ترد في سفر الجامعة (3: 19) «. . ومصير بني البشر والبهيمة واحد. كما يموت الإنسان تموت هي، ولها نسمة حياة واحدة. وما للإنسان فضل على البهيمة، لأن كليهما باطل».

يجـد المـرء هـذا الـنوع نفسه من التفكير في سفر التكوين (9: 11) حيث البشـر مشـمولون بالإشـارة إلى (كـل ذوات الأنفـس الحية) و(كل ذي جسد) الذيـن يتأسـف رب القصـة لأنـه دمـرهم بالطوفـان. في هذه الفقرة من قصة الطوفـان، يلعب إله القصة أيضًا دور الفيلسوف لأجل راوي القصة. وتشتغل تلـك المناقشـة عـلى الربط الوثيق للعبارتين: «كل ذوات الأنفس الحية» «وكل ذي جسـد». قصـة الطوفـان تعكس صدى كلٍ من لغة وخط حبكة قصة الجنة. تتوسـع أيضًـا في لاهـوت قصـة الجنة. يخبرنا الراوي في هذه الحكاية، عندما تم خلـق البشـرية: «وجـبل يَهْـوَه الآلـه آدم ترابًا من الأرض ونفخ في أنفه نسمة حياة. فصار آدم نفسًا حية». (تكوين 2: 7). عندما تفوز امرأة هذه القصة أخيرًا بالحكمـة للبشـر عن طريق الأكل من شجرة المعرفة، فإن الخالق يمنعهم من أن يصـبحوا آلهـة بذاتهـم (تكوين 3: 22). إنه يخرجهم من الجنة، ويضع وحوشًا مرعـبة مسـلحة بشـكل لا يقهـر «الكروبـيم شرقي جنة عدن، وسيفًا مشتعلاً متقلـبًا لحراسـة الطريق إلى شجرة الحياة» (تكوين 3: 24). لماذا؟ لمنع البشر من العـودة إلى (طـريق شـجرة الحـياة). فلـو تمكـنوا مـن العـودة، لأكلوا من هذه الشـجرة، وأصبحوا آلهة، وأحياء إلى الأبد. لقد تم التعبير عن الموضوعة نفسها قبل ذاك بوقت طويل في ملحمة غلغامش البابلية القديمة: «عندما خلقت الآلهة الإنسـان، أبقـوا الحـياة في أيديهـم». هـذا ما تخبره الساقية لغلغامش، محاولة أن تثـبطه عـن بحثه المتفائل عن الخلود. إنه تمييز فلسفي معياري للفلسفة القديمة بين البشري والآلهي. في الكتاب، تجد تلك الكتابات الفلسفية بؤرة مركزية لها في سـخرية سفر الجامعة: «فإذا كل شيء حسن في وقته. وأعطى الرب الإنسان

أن يعـي في قلـبه ديمومـة الزمان من غير أن يدرك أعمال الرب من البداية إلى النهاية» (سفر الجامعة 3: 11).

في الحقـيقة تلـك القضـية هـي الـتي تركـز عليها قصة الجنة، وليست قضية الخطيـئة. في افتـتاح قصـة الجـنة، توضـع البؤرة على شخص (كل إنسان) يُدْعى باللغـة العبرانية (هـءدم). تترجم هذه جيدًا بمعنى (أحد أبناء الأرض) نظرًا لأنها تعـني (إنسـان) في اللغـة العبرانية، وهي مشتقة من الكلمة العبرانية المستخدمة بمعـنى (الأرض <ءدمـه>). تصـف القصـة يَهْوَه، الذي يشبه صانع أواني فخارية وهو يشكل هذه البشرية من الصلصال. ولا يضطلع هذا البشري بدور الشخص المذكـر للقصـة، أي آدم، إلا بعـد أن تُخلـق المـرأة من ضلع الإنسان، وهو مشهد يصـف شكلاً من الاستنساخ، إلى حد كبير كما تُكاثر كثير من النباتات. ثمة تورية مشابهة تلعب على الكلمات تستخدم عندما تحول هذه الكتلة من الصلصال إلى كـائن حـي (نفـس حية). كما في كثير جدًا من اللغات فإن الكلمة العبرانية التي تعني (نَفَسْ <رَوْح>) يمكن أيضًا أن تعني (روح) و(ريح). إن (إبن الأرض) هذا، يصـبح (نفسًا حية) لأنه يمنح الروح الآلهية بمثابة نَفَس له. هذه القطبية بين تفاهة البشرية، (مجرد جسد) و(أبناء الأرض) الذين هم نحن، وحياة وحكمة الآله اللتين ليسـتا نحـن هـي صـميم القصـة. عـندما تطّلع امرأة قصتنا على (شجرة المعرفة) وترغـب في ثمـرتها (لتجعـلها حكـيمة) فإن القارئ القديم يعرف منذ البداية أن طلبها سوف يخيب. يستشهد المؤلف لنا بسليمان في سفر الجامعة. إن الدور الذي تلعبه المرأة هو مسرحة كاملة لمثل مشهور. فالملك الحكيم سليمان، وقد قضى عمره في الدراسـة الفلسـفية، يحـول سـخريته الـنقدية إلى نفسه، ويعترف بفهم مزدوج هـدام: «ووجهـت قلـبي للسـؤال والتفتـيش بالحكمـة عـن كـل مـا عُمـل تحت السـموات. رأيت كل الأعمال التي عملت تحت الشمس فإذا الكل باطل وقبض الـريح». كذلـك أيضًا، فإن حواء، في بحثها عن الحكمة، انتهت إلى (قبض الريح). بـالعودة إلى قصـة الجـنة، فإنـه في نسـيم الـنهار أيضًـا يتوصل يَهْوَه إلى رسم قدر المـتآمرين. عـندما تخـتم القصـة بإعلان يَهْوَه لمصير البشرية (تكوين 3: 19) يجب عـلى البشـرية أن تعـود إلى التراب الذي صنعت منه، تعود القصة مرة أخرى إلى سفر الجامعة لأجل استلهامه، حيث، في خاتمة هذه المجموعة، يدرج الفيلسوف خيطًا من التعابير اللطيفة حول الموت البشري (سفر الجامعة 12: 5–7):

. . فيما يمضي الإنسان إلى بيته الأبدي، والنادبون يطوفون في السوق.
قبل أن ينقطع حبل الفضة وينسحق كوب الذهب وتنكسر الجرة
على العين وتتقصف البكرة على البئر، فيرجع الجسد إلى الأرض
حيث كان، اوترجع الروح إلى الرب الذي وهبها.

3) البشرية والقتل

في حين أن القصص حول إسرءيل القديمة هي قصص حول الجانب المظلم من الطبيعة البشرية، فإن هذه الحكايات تؤكّد بشكل متكرر بنهايات حول الرحمة والأمل. ثمة قصص قليلة قاتمة مثل رفيقة قصة الجنة، حكاية قايين، والقليل منها أكثر تأثرًا بموضوع النعمة الآلهية. قصة قابين أيضًا هي حول (البشرية) وهي تشكل مع قصة الجنة مدخلاً (ثيميًا) مزدوجًا بين خلق البشرية وافتتاح السفر مع عنوانه في الإصحاح (5: 1): هذا كتاب مواليد آدم. قصة قايين جسر هام جدًا، تكثف موضوعة الاختلافات الحكائية المهيمنة قبلاً بين الآلهة والبشر.

في مطلع القصة، تحمل كل شخصياتها أسماء ايحائية. فهناك آدم (الإنسان) قصة الجنة (تكوين 2: 7) وحواء، زوجه، التي يفسر اسمها: (أم كل حي) (تكوين 3: 20). يأتي آدم الجنس مع زوجته، فتحمل طفلاً تطلق عليه اسم (قايين) (تكوين 4: 1). إن تورط آدم، إلى الحد الذي يهم القصة، عديم الأهمية بشكل رهيب. إنه يوفر فقط الفرصة لحمل حواء، فخصوبة الإنسان ليست له لكي يعطيها، بل هي ملك لله. عندما تلد حواء تخبر الجمهور: «اقتنيت رجلاً من عند يَهْوَه! » إن حواء تخلق أطفالها مع الرب! حواء، الأم العظيمة للكل، تصنع البشر. يستخدم اسم طفلها (قايين) كتورية مع كلمة <حوء قنيتي> (يصنع) يأخذ اسم (مخلوق) تُولد الحياة البشرية من إله وامرأة. الطفل الذي يُولد هو المخلوق الآلهي والبشري: إنه نحن.

وهابيل <هبل> أيضًا هو اسم إيحائي. هذا الاسم (السديم، الندى) يعكس هشاشة كل الحياة البشرية بوصفها خاطفة، عابرة، مجرد نسمة(23) اسم رقيق بشكل شديد لربطه بحياة ضحية جريمة قتل. إن كلاً من قايين وهابيل

يشـبهان مـنذ ولادتهمـا، أباهمـا آدم، كـل إنسـان. عندما نراقبهما، إنما نراقب أنفسـنا. خـبرتهما هـي خبرتنا، وفهمهما هو فهمنا. مع ذلك، فإن الشقيقين في قصـتنا هـذه، يقومـان بمهمـة مـزدوجة في الدورين الذين يلعبانهما. قايين يمثل أيضًـا دور الكنعانـيين، الذيـن تُـرفض قرابيـنهم في قصة إيليا في سفر الملوك الأول (18: 20–40) مثـلما أن هابيل يلعب دور إسرءيل بوصفه شقيق كنعان، وهو دور سريع الزوال لأمة اختارها يَهْوَه ذات مرة.(24)

عـندما تفتـتح القصة، يفعل قايين ما هو لائق بمزارع. من المهم أن نعترف بـأن قـايين لا يفعـل شـيئًا خاطـئًا عـند هذه النقطة. إنه يقدم محاصيله كقربان ويـؤدي التبجـيل لإلهـه. إن يَهْوَه هو الذي لا يعترف أو يقبل بقايـين وتقدمته. تلـك هـي حـبكة القصـة ومشكلتها. يمكن مقارنة افتتاح الحبكة بقصة يونان، وخصوصًا بالمشهد الذي تنمو فيه شجرة ظل يونان بين عشية وضحاها لتزوده بالـراحة مـن الشـمس. يَهْوَه يجعلها تذبل بالسرعة نفسها تمامًا. السبب في أن يَهْوَه يفعل ما يفعله هو مخفي عن يونان. هكذا تمامًا، كذلك السبب في أن يَهْوَه لا يقـبل قـايين وأضـحيته هـو سبب مجهول. سلوك قايين وتضحيته هما بكل المعـاني مـثل صـلاح سـلوك هابيل وتضحيته. فالموضوعة، كتلك الموضوعة في قصة يونان، تؤكد الحرية الآلهية: إن عدم قدرتنا على معرفة غايات الآله وحريته في أن يفعـل أقـل مما نتوقعه. الرب يختار ألا يقبل قايين وتقدمته. وأزمة القصة هـي في جوهـرها مـناظرة فكرية. فمن ناحية أولى، إن الشرط اللاهوتي، وحتى الـتعريف اللاهوتي، للحرية الآلهية هو أن تكون كاملة ولا يعوقها عائق. ومن ناحـية أخرى، إن التراثات الدينية تفترض أننا نعرف شيئًا ما حول الآلهي. إننا نـتوقع، بـل ربمـا نطالـب، أن يفعـل الـرب أشـياء معينة بطرق معينة. تخوض قصصـنا هـذه المـناظرة إلى جانـب الحرية الآلهية. مثل رجاء قايين، فإن آمال كل الذيـن يـؤدون العـبادة للإلـه هي أنه سيقبلهم وسيقبل تقدماتهم. لماذا تكون العبادة خلاف ذلك؟ إن القصة تخيب مثل هذا الأمل باعتباره ليس سوى وهم بشـري. القصـة كمـا تـروى في سفر التكوين متعاطفة وحانية في تقديمها لرد فعـل قـايين. فالحـبكة تسـلك طـريقًا مطروقًا جيدًا في الأدب العالمي. في أوبرا كـارمن مـن تأليف بيزيه على سبيل المثال، فإن إحدى الموضوعات المركزية هي الكره الذي يولد من الحب الذي لا يُقابل بمثله (الحب من طرف واحد).

في سفر التكوين، حب قايين للرب هو الذي يَلقى النكران والرفض، ومأساة قصتنا لا علاقة لها بانعدام التقوى لدى ممثلنا هذا. فالقصة هي بالأحرى حول احتياجنا إلى القبول المعبَّر عنه بحرية. وهي أيضًا حول طبيعة الحب بوصفه يُمنح بحرية. كيف يمكن تحقيق هذا المطلب إلا بشكل مجاني: عن طريق الكياسة؟ ولذلك فإن قصتنا هي أيضًا حول الصفة الكيّسة للقبول بالحب.

مثل يونان، الذي يُوبَّخ لكونه مغتاظًا ومكتئبًا لفقدان شجرته الظليلة، فإن قايين مدعو للتخلي عن غضبه. «لماذا اغتظت؟» عند هذه النقطة من التبادل، يعبر يَهْوَه عن انعدام مدروس للتعاطف لصالح وجهة نظر قايين. إن هذا يفضح إحباط قايين ويعرضه للسخرية في نظر الآله بسبب ضعفه البشري! بالطبع، إن يَهْوَه، كمتحذلق، هو على حق. فكل فيلسوف يعرف ذلك. إذا (فعل المرء ما هو حسن) فإن ذلك كاف لأجل احترام الذات. مع ذلك فإن الحذلقة أيضًا تنفتح على رؤية الهشاشة والازدواجية الضمنية لفضيلتنا الإنسانية أكثر مما ينبغي في احترام الذات. بعد أن يُقال كل شيء، فهذا ليس هو السبب في أن البشر يفعلون (ما هو حسن). إننا بحاجة إلى دوافع خفية لأجل (احترام الذات). إننا بحاجة إلى الامتنان والاعتراف (لكي نبقي رؤوسنا مرفوعة). وهذا ما نعرفه جميعًا. هذا هو ما يكمن في جذر غيظ قايين. إن النية السيئة لهذا المخلوق هي ما يفضحه المنطق البارد للرب.

عند هذه النقطة، فإن كاتب نص يَهْوَه يُعقّد القصة عن طريق النسيان الظاهري لخط الحبكة. إذ يصبح يَهْوَه للحظة ليس المتحذلق المجادل، بل الأستاذ الشارد الذهن. إنه يخسر نفسه في شروده الهامشي في مركب متغير معقد من الأمثال المدرسية. فقد أخبر قايين أنه (إن أحسنت أفلا رفعٌ). هذا من الواضح أنه يستدعي البديل: (وإن لم تحسن) ماذا عندئذ؟ هذه هي الطريقة التي يعمل بها ذهن الدارس (التلميذ)، وليس القصة! من الصعب أن تكون قضية تنطوي على حبكة قصة. إنه كلام يُقال على انفراد. مع ذلك فإنه يؤدي إلى استشهاد متحذلق آخر للشكل المختلف المشهور من الاستشهاد الأول. «وإن لم تحسن فعند الباب حظية رابضة وإليك اشتياقها وأنت تسود عليها». إن كل أفكار التضحية، حتى أفكار الحب من طرف واحد، ولى زمانها. فالأستاذ

يضيع داخل إحدى الجمل الاعتراضية الكثيرة. لم نعد إلى القصة بل إننا مشمولون في موعظة أخلاقية ذات سياق مختلف كليًا. حتى هذه النقطة، فقد مُنحنا لاهوت نعمة جيد قديم الطراز. القبول الآلهي ليس شيئًا يُكتسب. لا يمكننا توقعه ولا يمكننا أن نطالب به، إنه هبة الرب الحرة. في الممارسة، تقول المحاضرة المتضمنة، على البشر أن يتصرفوا كما هو لائق، دون الإشارة إلى ما يمكن أن يكسبوه من سلوكهم الجيد. كانت قصة الموعظة واضحة حتى هذه النقطة. ثم، فجأة، نجد أنفسنا تمامًا خارج قصة قرابين قايين/ هابيل ونتجول في مكان ما داخل الإصحاحات (11، 14، 29) من سفر الأمثال! إننا نحاول الآن أن نتلمس طريقنا عبر بعض الفوارق الأكثر دقة التي تفصل طريق الاستقامة عنهم و(طريق كل البشر). حتى قايين يُنسى للحظة عندما نحاول أن نتصارع مع سؤال معلمنا حول الاختيار الأبدي بين الحكمة والحماقة.

هذا الشرود الآني في عوالم أخرى يلمح إلى بعض القضايا التي يراهن عليها نصنا في تقدمه. نجد أنفسنا محاطين بثلاثة مجازات مختلفة في وقت واحد يستثيرها في وقت واحد حديث يَهْوَه حول عدم فعل ما هو حسن وهي: التهديد، الإغراء والإخضاع. فالإغراء هو، في الواقع، القتل. هذا فسره مؤلفنا بأنه (رغبة). النص، في الحقيقة، حوّل نفسه إلى تعليق على الحكاية القادمة وأصبح المؤلِّف مفسرًا. فالإخضاع يفسر مؤقتًا بأنه إخضاع الذات، عندما يشترك السرد في سعيه لفك اللغز المثقف الذي يحدد له شخصيته الآلهية.

مع ذلك، تمامًا كما نحن، القراء، نلمح كثيرًا فإن مؤلفنا يأخذ تفسير قول الحكمة في اتجاه آخر مع ذلك، يقترن بحادثة القربان المرفوض بازدراء. إذا كنا كقايين لا نستطيع أن نفترض قبول الرب لقرابيننا، فماذا يكون الرب بالنسبة إلينا؟ إن قايين يجب أن يتغلب ليس على الإغراء بقدر ما يجب عليه أن يتغلب على تهديده لنفسه. فهذا ليس انتصارًا لنفسه. من المؤكد أنه لا يتعامل مع أي انتصار لقايين على الخطيئة. تلك القضية لا تلعب أي دور على الإطلاق في رواية سفر التكوين للقصة. فالقصة تركز مرة أخرى على قايين، على غيظه وعلى كآبته. ينهض قايين ويقتل هابيل! ليس بسبب عدم قبول يَهْوَه قايين، بل بالأحرى بسبب شهوة قايين–كل إنسان–إلى القتل. ليس ثمة دوافع ضمنية،

سـوى الخطيـئة، تجثم كالأسد عند بابه: فالقتل يعرض القاتل للخطر. إن موت هابـيل يفتـتح خـط حبكة جديد، يعلنه الجزء الأخير من المثل المستشهد به. إن قـتل قـايين أخاه هو الآن نقطة الانطلاق. فما الذي سيحدث الآن وقد تم أخذ الخـيار، واتـبُع الإغـراء؟ «ماذا لو فعل المرء شرًا؟» حسنًا، لقد تم. ماذا الآن؟ إن قايين قد قتل هابيل. ماذا الآن؟ إنه تحدي المعلم المباشر لَمَثَلِه هو.

«فقـال يَهْـوَه لقـايين: أين هابيل أخوك؟ فقال: لا أعلم. أحارسٌ أنا لأخي؟». يوضع التشديد ليس على جواب قايين واحتجاجه، بل على الاستفهام: من هو الحـارس، الناظر؟ إن المؤلف إذ يضع هذا السؤال في المقدمة، يتحول بعدئذ إلى مشـهد مناظرة مع يَهْوَه المحدد لمصير قايين. إن قايين، مثل آدم، هو المزارع الأول، ولذلـك فـإن قدره هو الحظ العاثر للمزارع. الأرض ذاتها تصرخ معلنة عيفها (نفورهـا) لتفضـيل الإنسـان التراب المخضب بالدم. فليس يَهْوَه الذي يلعن قـايين هـنا. إنها ليست قصة الجنة. غضب الأرض ذاتها هو الذي يلعن قايين. يسلم يَهْوَه الرسالة وينتظر لكي يلعب دورًا آخر. كما تعاملت افتتاحية القصة مـع موضـوعة الحـرية الآلهية، فإن خاتمتها تتحول إلى مسألة المسؤولية البشرية. فبلعنة الأرض عليه، لم يعد قايين المزارع الذي يقف نقيضًا للراعي هابيل. لقد أصبح قايين الهارب (الآبق) من الأرض. إنه بلا أرض وبلا حماية، عديم الحيلة وخـائف. تطـرح القصـة سؤالها المحوري بإلحاح: ليس السؤال المباشر حول من يكـون أخـو هابـيل، بل من هو وكيل قايين؟ فقايين هو نحن كل إنسان. تسأل القصـة: مـن يـتولى أمـرنا؟ مـن هـو حاميـنا وعرابنا؟ السارد وقد ووجه بهذا السـؤال، لا يمكـنه أن يمثِّل يَهْوَه في الدور الذي لعبه في قصة الجنة ذاته. فهو لا يمكـنه الآن أن يلعـن البشـرية بكـل اغترابها المأساوي. على يَهْوَه أن يضطلع بدور آخر ليلعبه.

يتذمر قايين وقد قوبل بلعنة الأرض. أما عقوبته فهي أكبر بكثير من قدرته عـلى تحمـلها. رعـب قايين ملموس. إنه لا يطلب الغفران. إنه أبعد من ذلك. لقـد فعـل قـايين الشر بدرجة كبيرة. بالنسبة إليه القضية هي قضية بقاء. كل واحـد، بـنظره، حـتى الـرب نفسه هو ضده. تعود القصة إلى سؤال قايين حول هابـيل. وهـا هو الآن تعاد صياغته عن طريق الأحداث: من يهتم لقايين؟ وإذا

كان حب الرب واعترافه لا يُقاس كما علَّمنا يَهْوَه في افتتاح القصة فمن يهتم الآن بنا؟ لأنه إذا لم يوجد الآن من يهتم بقايين، فهل ثمة من يعتني بأحد. ؟ هل يمكن للمرء الآن أن يتخلى عن قايين القاتل ويظل متمسكًا بمطلب الحرية الآلهية الذي تصوره القصة بمنطق مكافئ ضد قايين البريء؟ العنفوان الفكري لسؤال القصة لا مهرب منه. فجواب القصة ليس مجفلاً. يَهْوَه هو صائن الجنس البشري، إنه صائننا ويقبل دوره بوصفه حامي قايين. القصة داعية سلام. علامة قايين، القاتل هي علامة ضمان من هو محمي من قبل الرب: حتى هو، حتى نحن.

قلما سيكون مفاجئًا لو أن أحدًا احتج على هذه القراءة السلمية لقصة قايين. لقد صار لدينا تراث لما تدور حوله قصة قايين وهابيل، ونحن (نعرف) تمامًا ما الذي تقوله القصة. إن ما قدمته من قصة سفر التكوين ليس كذلك. يمكن أن يكون للمرء رد فعل مماثل لدى قراءة قصة الجنة في الكتاب العبراني، وأن يبحث عن الفردوس هناك. يمكن للمرء أيضًا أن يبحث عن الخطيئة الأصلية هناك، أو أن يبحث عن الشيطان، وكله بلا جدوى. مع قصة الجنة، نكون على اطلاع على تراثات أخرى وتفسيرات أخرى. بالاستعانة بها، تعلمنا حول قصة فردوسنا وقصة إغوائنا وسقوطنا، تخبرنا ما الذي يفترض بسفر التكوين أن يقول. إن أسفار حزقيال وابن سيراخ والتهاليل كلها كان لها دور في نشوء فهمنا. أما أكثرها أهمية فكانت رسالة بولس إلى أهل رومية وأغسطين، خصوصًا في نشيده (تسبيحة الشكر) الذي يمتدح سقوط آدم بوصفه (عيبًا سعيدًا). فبدونه، سيكون الخلاص المسيحي وبهجته، غير ضروري: ما يشكل قناعتنا بقراءة صحيحة لتراث قصة الجنة هو قضية معقدة. مع ذلك، فبقصة الكتاب عن قايين، لا نحتاج إلا لمجرد الإشارة إلى سفر التهاليل الأبوكريفي. في قصته عن قايين نقرأ الحكاية التي غرست منذ زمن طويل حكاية سفر التكوين الأقل مهابة والأكثر حذاقة.

في نسخة التهاليل من القصة، يُضفى على الموضوعة طابع تاريخي. فالسرد يروي حدثًا بوصفه الماضي. إن جريمة القتل التي ارتكبها قايين هي المركزية، ويضطلع يَهْوَه بدوره المتوقَّع كقاضٍ للآثمين. في هذه النسخة من القصة،

(وصمة قايين) ليست وصمة حماية إلهية. إنها مرادفة لـ(لعنة قايين). إنها وصمة رهيبة، لا تصمه هو فحسب بل تصم سليليه بأنهم مَلعونون:

> وفي الأسبوع الثالث في اليوبيل الثاني، ولدت قايين. في الرابع، ولدت هابيل. وفي الخامس ولدت أوان ابنته. وفي بداية اليوبيل الثالث، قتل قايين هابيل لأن قربان هابيل قُبل لكن تقدمة قايين لم تقبل. وقتله في الحقل، وصرخ دمه من الأرض إلى السماء، معلنًا الاتهام لأنه قتله. وزجر يَهْوَه قايين على حساب هابيل لأنه قتله. فجعله آبقًا على الأرض بسبب دم أخيه. ولعنه على الأرض. ولذلك يكتب في الألواح السماوية «ملعون من يصيب رفيقه بمكروه». وكل الذين رأوا وسمعوا سيقولون: «وهو كذلك». والرجل الذي رأى ولم ينقل ذلك، سيكون ملعونًا مثله. لذلك عندما نمثل أمام يَهْوَه إلهنا سوف نفضح كل الخطايا التي تحدث في السماء والأرض والتي هي في الضوء وفي الظلام أو في أي مكان.

من المثير للاهتمام على نحو خاص أن التهاليل، مثل سفر التكوين، أيضًا، تستشهد بنصوص، هي (الألواح السماوية)، دعمًا لتفسيرها. النص المشار إليه من قبل التهاليل «ملعون من يصيب رفيقه بمكروه». شديد القرب من أحد الأمثال التي جمعت في سفر التثنية (27: 24): «ملعون من يقتل أحدًا في الخفاء». تظهر أمثال مشابهة في سفر الخروج (21: 12): «من ضرب إنسانًا فمات، فليُقتل قتلاً». ومرة أخرى في سفر اللاويين (24: 17): «من قتل إنسانًا يُقتل قتلاً». بشكل عام جدًا، فإن تلك الأمثال كلها تنويعات لإحدى الوصايا العشر التي نجدها في سفر الخروج (20: 13) ومرة أخرى في سفر التثنية (5: 17) تحديدًا، «لا تقتل».

إن تفسير التهاليل لقصة قايين، برأيي، هو تفسير قوي بشكل مميز في التراث المسيحي بسبب انغلاقه على المناقشة حول هذه الأمثال الواردة في إنجيل متى (5: 21): «وسمعتم أنه قيل لآبائكم: لا تقتل. فمن يقتل يستوجب حكم القاضي». لا يجد كاتب إنجيل متى، أي صعوبة في دعم تفسيره الخاص على نحو شبيه جدًا بمؤلِّفي سفر التكوين والتهاليل، في حين يكون راغبًا تمامًا في الاستشهاد بمرجع: «أما أنا فأقول لكم: من غضب على أخيه استوجب حكم

القاضي». يوحي استعمال موضوع غضب الأخ بأن القصة واعية ضمنًا لقصة قايين. في الحقيقة، عندما ننظر إلى الطريقة التي يتعامل بها كل واحد من نصوصنا مع هذه الموضوعة، يتضح أنها متضمنة في مناقشة أدبية. إنها تضيف تعليقات إلى القصة. إنها تقترح تصحيحات، تخالف وتؤكد قراءات أخرى.

مع ذلك، ففي المجموعة الصغيرة من النصوص المتمحورة على هذه المناقشة، التي نجدها في سفر العدد (35: 9–34) الذي يعالج موضوعات الفرار وأماكن اللجوء، نرى فعلاً لأول مرة السياق لقصصنا بوضوح. إذ يمكن لهذا السياق أن يكون نصًا تشرحه قصة قايين في سفر التكوين: دعونا نبدأ بمثل يناقش الفرق بين القتل العمد والقتل غير العمد: «وإن رماه بحجر مما يُقتل به . . » . . إلخ. (سفر العدد: 35: 17). في حين أننا نزود هنا، كما في التهاليل، بحجر كسلاح للقتل، فإن سفر العدد أيضًا يعرض سلاح قتل مختلف، (أداة حديد). يقدم سفر العدد (35: 20–22) ثلاثة سياقات ممكنة أخرى ووسائل من شأنها أن تؤدي إلى الحكم بالقتل: طعن المرء لشخص يكرهه، الكمون (الترصد) وإلقاء شيء، والضرب باليد بعداوة. هنا، من الواضح تمامًا، أن مبدأ التعمد (سبق الإصرار والترصد) هو في طليعة المناقشة. زيادة في توضيح المبدأ، يعرض النص ثلاثة بدائل مماثلة للقتل لا يحكم عليها بأنها قتل عمد: الطعن بغتة دون كراهية، إلقاء شيء ما ولكن دون تعمد الكمون، وإلقاء حجر بشكل بريء دون رؤية إنسان يصادف أن يقتل به. مع ذلك يجد المرء أشكالاً أخرى في مجموعات أخرى. في سفر الخروج (20: 12) نجد متغيرات مدرجة تتعلق بالبحث عن ملجأ من الانتقام الدموي. في الآية (18) من الإصحاح نفسه، يختار النص موضوعة الشروع في القتل. تعالج الآية (20) قتل عبد وتعالج الآية (22) قتل جنين. هذا الإصحاح من سفر الخروج يعالج مادة تتعلق بالمناقشة الفكرية ذاتها التي تشمل كلاً من التهاليل وسفر التكوين. إنه العالم الذي تشرحه قصص الكتاب.

مع ذلك فليست كل النصوص تقدم الحجج بصفتها مدفوعة على نحو جلي بالمنطق أو بمنظور خاص للقضايا. في أغلب الأحيان يبدو النص مدفوعًا بدوافع جامعة. تربط النصوص معًا بتداعيات طليقة جدًا من الكلمات والصور والأفكار. مثل هذه (الكولاجات) المجمعة بحرية غالبًا ما تتأثر تأثرًا

كـبيرًا بتداعـيات الكـلمات. عـلى سـبيل المثال، فإن الناسخ الذي يقوم بجمع تـراثات سـفر الـتكوين قـد ضـم أشـكالاً مخـتلفة من قصة الطوفان. في سفر الـتكوين (9: 4-7) فـإن الـنص، الذي يبدأ بقصة الطوفان حيث الرب يرشد نوحًـا حـول مـا يمكـنه ومـا لا يمكنه أن يأكله، ينصرف إلى قضايا فكرية أوسع. يقـدم الجـامع أطـروحة تعـنى بـتابو الطعام ضد أكل اللحم بدمه. يتوصل إلى اسـتنتاجات تتعلق بالثأر الدموي، مستشهدًا بكل من قايين وحكايات الطوفان في السيرورة. يضم النص أمثالاً معروفة من مصادر مختلفة وحول قضايا مختلفة. بفعلـه ذلـك، فإنه يقرن قطعًا من التراث تربطها اللغة أكثر مما يربطها المنطق. إن الاستشـهاد بالمـثل: «غـير أن لحمًا بحياته دمه لا تأكلوه». يقود إلى ما يبدو أنه دمـج لهـذا المقـتطف المتعلق بـ(تابو) طعام مع مثل مضاد للقتل وسببية لأجل الأضحية الحيوانية: «وأطلب أنا دمكم لأنفسكم فقط. من يد كل حيوان أطلبه، ومـن يـد الإنسـان المطلوب لأجل القتل» هو إشارة ضمنية إلى قصة قايين. ربما كـان يعرض جوابًا بديلاً موجهًا بشكل ضمني إلى سؤال قايين حول ما إذا كان مسـؤولاً عن أخيه. بالتأكيد، يبدو أنه يؤيد الثأر الدموي الذي كان قايين يخشى أن يشـنه ضـده: «ومن يد الإنسان أطلب نفس الإنسان». يتابع النص مع ذلك الاستشـهاد بمـرجع آخـر وبحجـة أخرى، مع الإشارة إلى قصة الخلق. «سافك دم الإنسـان بالإنسـان يسـفك دمـه. لأن الـرب على صورته عمل الإنسان». هذه الحجـة، المؤيـدة ظاهـرًا لعقوبة (الإعدام) تختلف بشكل مباشر مع تقديم سفر الـتكوين السـلمي لقصـة قـايين. إنها أكثر انسجامًا مع القصة كما رويت في التهاليل.

يعتمد النص على قصة الطوفان ويستشهد مرة أخرى بقصة مباركة الخلق: «أثمـروا وأكـثروا». هـذا هو المقتطف ذاته الذي وسم خاتمة قصة الطوفان بأنها خلـق جديد وبداية جديدة. هذا الاستشهاد يردد صدى استشهاد سفر التكوين (9: 1) بالمـباركة نفسـها. إن الـتقديم المزدوج معًا لهذه المباركة يفصل استعمال سـفر الـتكوين للأمـثال حـول الحـياة والدم كمناقشة بحد ذاتها. هذا التجميع الموجز لوجهات نظر مختلفة وحتى مناقشات مختلفة تحيل على موضوعات الحياة والدعـم لا علاقة لها بحبكة قصة الطوفان. إن قصة الطوفان بالأحرى قدمت ما

كـان جامع القصة يعتبره بشكل واضح كسياق جيد لأجل هذا (الكولاج) من الأمـثال واهـية الارتـباط. كمـا أن المباركة تُعنى بالحياة والخصب، فإن الخطاب يسـبر قـيمة الحـياة. مـع ذلـك، فلكوننا قد قلنا ذلك كثيرًا، فيجب علينا إذًا أن نسـتنتج أن الحوافـز لأجـل كـتابة مثل هذه النصوص هي بعيدة جدًا عن مجرد سـرد تـراثات حول تابوهات الطعام أو عقوبة الموت. إنها حتى أبعد ما تكون عـن إخـبار قصـة. حـتى اهـتمامات القارئ المتضمن يبدو أنها مُهْمَلَة في هذا التجمـيع مـن الاستشـهادات. إن دوافع النص أقرب كثيرًا إلى دوافع معلم أو أمـين مكتـبة مهـتم بكـيف أن المظاهـر المختلفة لتراث يمكن أن تُنظم وتُفهم وتُصان.

مـن المهـم جدًا لأجل مناقشتنا للتاريخ أن نلاحظ أنه لا سفر التكوين ولا التهالـيل مهـتمة بسرد الأحداث. ولاهما متورطان في سرد القصص التي قاما، نفسـيهما، بتركيـبها. كلاهما يشتركان في مناقشة مشتركة حول قصة قايين. كل واحـد مـنهما يؤيد فهمًا وتفسيرًا للقصة. ربما كان من الممكن صوغها بشكل أفضـل: كـل واحـد مـنهما يتخـيل ويعيد بناء قصة تأييدًا لتفسير قيم خلقية، وحجـج ومبادئ محددة. فالحكاية لا تستعمل فقط كدليل قصصي. إنها تتعرض للتلاعـب بحـرية أكـثر ممـا ينـبغي، وتمجـد بشـكل مفتوح. تفيد القصة كمثال شـرحي. فالتهاليل تعرضها كـسببية لأجل العقوبة القصوى (عقوبة الإعدام) في حين أن سفر التكوين يقدم بدلاً من ذلك سببية لأجل الحماية الآلهية.

إن عـرض التهالـيل لقصـة قـايين أكثر فائدة من الحكاية في سفر التكوين لأجل إعطائنا بعض التبصر في الطريقة التي يمكن بها استعمال القصة لشرح المبادئ الفلسـفية لـلمؤلف. في خـتام سردها قصة الجنة، التي تؤكد أن شجرة الحكمـة قـد جلبـت المـوت إلى آدم، تجـادل التهالـيل كـيف أن هذا الموت كان مناسـبًا. ثـم إنها أيضًا تحاول أن تظهر كيف أن موت قايين كان محكومًا بالقدر المناسب بشكل مكافئ.

> في نهايـة اليوبـيل التاسـع عشـر في الأسـبوع السـابع، في السـنة السادسـة، مـات آدم. فقـام كل أبنائه بدفنه في أرض خلقه. وكان أول مـن دُفـن في الأرض. واحتاج إلى سبعين عامًا من ألف عام، لأن ألف

> عـام كمـثل يـوم واحد في بينة السماء ولذلك كتب بخصوص شجرة المعـرفة، "في الـيوم الـذي تـأكل فيه منها ستموت" لذلك لم يكمل سنوات يومه لأنه مات فيه.
>
> في نهايـة ذاك اليوبـيل قُـتل قايين بعده بعام. وسقط بيته عليه. ومات في وسـط بيـته. وقُتل بحجارته لأنه قتل هابيل بحجر، ولذلك قُتل هو بحجـر قصاصًـا عـادلاً. ولذلك كُتب في الألواح السماوية: 'بالأسلحة الـتي يقـتل بهـا الإنسـان رفـيقه سـيُقتل. مثلما جرحه. كذلك فإنهم سيجرحونه'.

من الأهمية بمكان أنه في رواية التهاليل قصة قايين، فإن قايين لا يقتل أخاه بحجـر، بـل بالأحـرى بـ(البغضاء) بال(الكراهية). لقد علمنا تمامًا أن العداوة والحجـارة تنـتمي إلى مناقشـة الكتاب َالكبرى حول القتل والعقوبة القصوى. إن حجـة التهالـيل إذًا ذات مغزى جيد تمامًا كحجة لا تقوم كثيرًا على الحكاية وحدها بل على المناقشة المتصلة بالعالم الأكبر للدراسات الذي تضمنته روايته. التهالـيل تخـتم مناقشتها بقصيدة. الهدف من ذلك هو وصم النص بأنه ملائم وتراثي. إن عقلنة التهاليل تقوم على أساس المنطق والمرجعية، والأهم من كل ذلـك، عـلى الـتوازن. لا يفعـل سفر التكوين الشيء ذاته في ترجمته. إنه يقدم القصـة؛ يفسـر قضـايا القصة باقتطاف أمثال ذات مرجعية ويختم قصته بنشيد، واسمًـا كـل ذلـك بحس من التوازن واللياقة. ينهي سفر التكوين حجته بنشيد نجده في الإصحاح (4: 23–24) تمامًا في نهاية السببيات المرتبطة بأبناء قايين:

> وقـال لامـك لامرأتـيه: يـا عادة وصِلَّة. اسمعا صوتي، يا امرأتي لامك، اصـغيا لكلامـي. قتلـتُ رجلاً لأنه جرحني. وفتىً لأنه ضربني. لقايين يُنتقم سبعة أضعاف. وأما للامك فسبعة وسبعين.

الجادلـة في سـفر التكوين موجهة نحو جمع التراث. في أغلب الأحيان يكون المقصـود مـن تقديـم قيم سفر التكوين هو إدهاش القارئ. ففي التقديم كما يفعـل سـفر الـتكوين بـتقديمه لـتراث (مفقـود ومنسـي) يمثل الأسس الآلهية للمجـتمع، يـتخذ الجـامع مـبدأ أساسـيًا له مـن الأطـروحة القائلة بأن الفهم البشري العادي هو على خطأ ولا يُعَّول عليه. من هنا، فإن الحقيقة، لكي تكون مقنعة، تحتاج لأن تكون مدهشة.

عـندما نقـارن سفر التكوين بالتهاليل التي نعرفها، يصبح واضحًا أن قصة القـتل والأمـثال المـروية تقـدم للحكاية. إنها هي ما تشترك فيها الروايتان. إذ تُستعمل القصـة نفسـها مـن قبل الاثنتين. فكلتاهما تقتبسان أمثالاً بوصفها الـبؤرة المركـزية لتفسيرهما، وكلتاهما تستعملان الأناشيد لختم مجادلاتهما. إن بيـنة هـذه التقنـية ثلاثـية الأجـزاء هـي أداة مشـتركة بـين التعليقين. إذ تقدم الحكايات الإطار، وتعطي الأمثال البؤرة المفسرة، وتختم الأناشيد وتؤيد الاقتناع. والأرضـية المشـتركة بـين إنشـاء التهالـيل وتألـيف سفر التكوين هي أرضية مؤثـرة. تمـتلك منظورًا معتقديًا مشتركًا في الحكايات، الخليط ذاته من الأجناس الأدبـية: الحكايـة، المـثل، والأنشـودة. تمـتلك تقنـيات مشتركة لكل من المجادلة والـتقديم، وبالأهمـية ذاتها تمامًا، الأمل ذاته بعقلنة (ترشيد) القناعة! ثمة أيضًا خـواص ممـيزة أخـرى مشـتركة. فالقصـص وحبكاتها يتم تشويهها عن طريق المعـرفة الواسـعة للـرواة والفهـم القـوي للتراث. في كل من التهاليل وسفر الـتكوين، لا تحـوز القصـة كقصـة على اهتمام المؤلف. إن اهتمامه يكمن في مكان آخر في الخطاب، وفي التعليق الباحث عن التراث، وليس على التراثات بحـد ذاتهـا. يجـب الـنظر إلى التهاليل وسفر التكوين على أنهما يتقاسمان عالمًا فكريًا مشتركًا.

4) ولادة ابن الرب وإرسال مخلّص

في حـين تركـز الإصـحاحات الأولى مـن سـفر الـتكوين عـلى القصـص والمناقشـة حول العلاقة بين البشري والآلهي عمومًا، وتتحدث لذلك حول كل البشـرية بلغـة الشخصـيات في القصص، فإن استعمال موضوع الأبوة الآلهية، بشـكل يشـبه كـثيرًا موضـوع الصورة الآلهية والطرق المختلفة التي يحاول بها البشـر التشـبه بالآلـه قـد خـدم وظيفـته كوسـيلة لمسرحة كل من قرب وبعد البشـري والآلهـي. السـلطة والحياة والمعرفة كلها ينظر إليها بوصفها قيمًا إلهية وأساسًـا ضـمن العالم الذي نعرفه ونعيش فيه. ذلك التصور يجد تعبيرًا له في قصص الكتاب. وبالشكل نفسه فإن القصص تعكس تصورًا يقول بأن البشر يلعـبون دور الـرب في هذا العالم. كل تلك القصص تشترك على قدم المساواة

بموضــوعة الفقــد والتشــاؤم. إن القصــص تخلق تقابلاً يبرز بشكل متكرر إلى الواجهة: تشبُّه البشرية بالآله هو مصدر نزاع يكون فيه البشر شبيهين بالآلهة إلى درجة لا يمكن تجاهلها. فالرب خلق العالم خيِّرًا؛ ثم خلق الإنسان. ويندر أن يتجنب الكتاب سخرية وجهة النظر تلك. ففي حين أن القصص تكون مريحة تمامًا مع الشخصيات الأسطورية كالآلهة، والملائكة والكيروبيم الهوليين، وأنصاف الآلهة، والبشر الشبيهين بالآلهة، وما شابه ذلك، فإن هذه الشخصيات القصصية تعكس الموضوعة المتكررة للإمكانية الضائعة. إن المناقشة الضمنية هي دومًا حول كيف أن البشري والآلهي هما أساسًا متضادان بل متناقضان.

إذا أدخلنا الحكاية الآبائية يتضاعف عدد القصص ونوعها بسرعة. تتخذ الحبكات أهمية أكبر. تُرسم الشخصيات بشكل أكثر كمالاً وأكثر إقناعًا. في استعمال موضوع ابن الرب، وخصوصًا في فصل الولادة التقليدية لابن الرب، تتصدر هيمنة الموضوعة التي تدور حول العلاقة بين البشر والآلهة واجهة تقديم القصة. والموضوع، في الحقيقة، يضطلع بالوظيفة الثابتة، وظيفة تقديم المثال المحدد على حضور الرب في العالم. ويتطور الموضوع إلى إحدى الطرق الرئيسة التي تتحول بها القصص الكتابية إلى الحديث حول الحلول الآلهي. إن تشكيلة من هذه القصص تسبر بشكل واعٍ تمامًا المضامين المروعة بشكل كامن لإيمان التقوى بوجود الرب، إضافة إلى أفكار الدين الشعبي كفكرة أن الآلهة تتحكم بهذه الأحداث في هذا العالم. يمكن أن تحوك الأمثلة أكثر بكثير مما يمكنني تلخيصه حول بعض الإمكانيات الأدبية الفنية التي يفتحها هذا الموضوع.

القصص التي تفتتح بولادة إبن الرب، أو بحدث مشابه (ولادة مخلّص) هي ما يمكنك أن تدعوها قصصًا ملخَّصة. هذا النوع من القصة يجري تقديمه لتفسير أو الإيذان بنوع من هذا الدور الذي سيلعبه الطفل في الحياة اللاحقة. على صورة قصة، يقوم الميلاد كثيرًا بدور الاسم الإيحائي. إنه يؤدي الوظيفة ذاتها التي تقوم بها سببيات التسمية. بالتأكيد إن السخرية التهكمية للشرح القائم على التورية المعطاة لاسم نوح في سفر التكوين (5: 29) هي تحضير ملائم لأجل دمار البشرية في قصة الطوفان: ودعا اسمه نوحًا. قائلاً هذا يعزينا

عن عملنا وتعب أيدينا من قبل الأرض التي لعنها يَهْوَه» [يبناح مينو: هي تورية على الاسم العبراني نح]. تلك التوريات المفيدة تساعدنا على فهم كيف أن النص والتراث فهما القصة أو الشخصية المعاد تقديمها. ثمة نوع آخر من الحدث الملخص في القصص الكتابية الذي هو أيضًا سمة مشتركة لمعظم البناء الأسطوري: نمط من سرد قصة شخصية عن الطفل يضفي شيئًا من الأهمية على حياته (أو حياتها) اللاحقة. يمكن أن تكون الموضوعة مباشرة، وحتى تاريخية، كما في رواية النجاحات العظيمة لموتسارت كعازف بيانو في الحفلات الموسيقية في سن مبكرة ويمكن أيضًا أن تكون تهكمية وأبوكريفية، كما في قصة أينشتاين إذ يرسب في امتحانه الأول في الجبر. تبرز حكايتان أسطوريتان كتابيتان قصيرتان بهذا الخصوص لأن كل واحدة منهما تلخص دور بطلها في تمثيل الحضور الآلهي في حياتهما.

في سفر الخروج (2: 11–15) نجد صورة مصغرة درامية تقوم بدور الجسر بين مجموعتين من حكايات موسى: بين القصص المحيطة بولادته وإنقاذه والحكاية الأكثر تعقيدًا حول إرسال المخلّص التي تبدأ بخروج موسى إلى القفر في سفر الخروج (2: 16). لا يسرد سفر الخروج سوى العظام المجردة لهذه الحكاية. إنها تقريبًا غير مفهومة باستثناء ما يتعلق بتقديمها الدرامي الأخاذ في مشهدين، كل واحد منهما يشكل مقابلاً للآخر في قطبيتهما. المشهد الأول:

> وكان موسى شابًا حين خرج يومًا إلى بني قومه لينظر إلى حالتهم، فرأى رجلاً مصريًا يضرب رجلاً عبرانيًا من بني قومه. فالتفت يمينًا وشمالاً فما رأى أحدًا، فقتل المصري وطمره في التراب.

لاحظ التشديد على تعريف موسى بوصفه (أخًا) للعبرانيين المستعبَدين الذين يثأر لهم. يُصوَّر موسى بوصفه المخلص الثوري: إنه السوط لمضطهدي شعبه. يقف متضامنًا مع المضطهدين. المشهد الثاني:

> وخرج في اليوم الثاني، فرأى رجلين عبرانيين يتخاصمان. فقال للمعتدي: لماذا تضرب ابن قومك. فأجابه: من أقامك رئيسًا وحاكمًا علينا؟ أتريد أن تقتلني كما قتلت المصري؟ فخاف موسى وقال في

نفسه: ذاع الخبر. وسمع فرعون بهذا الخبر، فحاول أن يقتل موسى.
فهرب موسى من وجه فرعون إلى أرض مديان وقعد عند البئر.

تقوم قصة موسى هذه بوظيفة تشبه كثيرًا وظيفة قصة يسوع في الهيكل صبيًا في الثانية عشرة من عمره في إنجيل لوقا (2: 41–52). يكون يسوع بين المعلمين المثقفين، يصغي إليهم ويسألهم. تلخص الحكاية الموجزة ترعرع يسوع في «الحكمة والقامة والنعمة عند الرب والناس». إن هاتين القصتين في الكتاب تتنبأان بالوضع اللاحق لبطليهما وتلخصان دوريهما المركزيين في الحكاية. في الوقت نفسه، تستخدمان كجسر بين طفولة البطل ودوره كبالغ. في سفرالخروج، يُوضع موسى في دوره اللاحق كمخلص للإسرءيليين. إن التقابل المستقطب للحكاية هو بين دور المخلص الذي يلعبه موسى وصورة الإسرءيليين بوصفهم ضعيفين ومتذمرين ومحتجين. هذا يسم دور هذين المشهدين بأنهما قطبان مفسران لسفر الخروج وقصص القفر القادمة. لا يمكن للمرء أن تفوته النبوءة المتضمنة في التهكم من المتنمر العبراني في المشهد الثاني: «من أقامك رئيسًا وحاكمًا علينا؟» في الواقع، إن الجمهور مدعو إلى السؤال: من؟ يدفعنا السؤال بشكل ساخر مقدمًا إلى سفر الخروج (18) حيث يَهْوَه يجعل موسى رئيسًا وقاضيًا على اسرائيل. إنه أيضًا يدخلنا إلى بداية قصة موسى كمخلص لإسرءيل، وهي قصة تفتتح عندما يخرج موسى إلى القفر: عند الدغلة المحترقة على جبل الرب. إن سؤال العبراني موسى يعرّف الجمهور على إحدى الفِكَر المهيمنة المركزية للقصص حول تذمر إسرءيل في القفر: «من أنت؟» إنه ليس محض سؤال يسأله الإسرءيليون لموسى. بل هو أيضاَ سؤال موسى للرب في الدغلة المشتعلة: «من أنت؟» يطغى السؤال حول: من هو الرب على لب أسفار موسى الخمسة. إن وظيفة الحكاية الجسر عن ارتكاب موسى القتل تتراكم وتخلق مناقشة بين القصص العديدة المستقلة أصلاً التي تُربط بعضها ببعض هنا. تبدأ قصة ميلاد إسرءيل كشعب، ودوره بوصفه شعب الرب المختار، وبوصفه مولود يَهْوَه البكر ووريثه، عندما يدخل موسى القفر. تستمر عبر أسفار موسى الخمسة إلى أن يخاطب موسى الشعب في خطابات الوداع التي تخلق سفر التثنية. إن حكاية موسى الجسرية بصفته

مخلصًا ثوريًا تربط السلسلة الحكائية بالحكايات الملخصة لميلاد موسى وإنقاذه. إنها تقدم لنا أحد الأدوار الأكثر شعبية للأسطورة الكتابية.

لدينا قصص حول ميلاد أبناء الرب وميلاد المخلصين قبل ذلك من النصوص السومرية والأكادية المبكرة، في أولى قصص العالم الملحمية، قصتا غلغامش وأنكيدو. بقيت تلك القصص تلازمنا إلى العصر الروماني. كانت قصة ميلاد الإسكندر بالتأكيد الأكثر شعبية من بينها في العهد الهيليني. إن القصة المحكية عن ميلاد موسى هي في قالب قصة أوديب، وهي بالتأكيد أكمل حكاية من هذا النوع. ربما كانت حكاية موسى هي الأقرب إلى حكاية ميلاد ملك أكاد، سرغون العظيم. ذلك أن الأسطورة معروفة في عدد من الأشكال المختلفة منذ أوائل القرن السادس قبل الميلاد:

> أنا سرغون، الملك الجبار، ملك أكاد. كانت أمي كاهنة نبيلة. أبي لم أعرفه...أمي، الكاهنة النبيلة، حبلت بي؛ في السر ولدتني. وضعتني في سلة من الأسل، بالقار أحكمت غطائي ورمتني في النهر، الذي لم يغمرني. حملني النهر وأخذني إلى أكي، ساحب الماء. رفعني آكي ساحب الماء عندما غطّس جرته. رباني أكي ساحب الماء كابنه. عينني أكي ساحب الماء بستانيًا لديه. بينما كنت بستانيًا منحتني عشتار حبها، فصرت ملكًا لأربعة أعوام.

بشكل يشبه كثيرًا معالجة قصص سفر التكوين للإمكانات الخرافية للدم، الروح، الحياة، والحكمة، فإن الحكايات الأسطورية حول ميلاد ابن الرب أو ميلاد المخلص هي شائعة بشكل ملحوظ في الكتاب. لو كان على المرء أن يستقصي طبيعة اللاهوت الكتابي، فإن هذا النمط الحكائي يقدم سياقًا منورًا لأجل فهم العالم الفكري الذي يشكل الأساس له. بتأمل أشهر هذه القصص فقط، نجد نمط تلك القصة قبل ذلك في سفر التكوين (11: 29–30) عندما نخبر بأن سارة عاقر. مع أن الوعد الآلهي لإبراهيم بأولاد كثيرين، بقدر رمال البحر ونجوم السماء، يشكل ذلك المصدر لخط حبكتنا، فإن سارة لا تقدر على إنجاب الأطفال. إن موضوع العقر هذا يتكثّف عن طريق الإصحاح (18) عندما بلغ إبراهيم التاسعة والتسعين من عمره. عندئذ، يعد يَهْوَه، المتخفي في

شخص مسافر، الزوجين التقيين بطفل، ثوابًا لهما على حسن الضيافة، عندما يعود في الربيع. تستفيد القصة استفادة كاملة من فكاهة هذا التصريح الذي يدلي به غريب. عندما يجعل الراوي سارة تورّي بشكل تنبؤي في «ضحكتها». (25) في الإصحاح (21) نعلم أن الطفل يولد أخيرًا عندما يبلغ إبراهيم مئة عام من العمر. نقرأ في الآية (1): «وتفقد يَهْوَه سارة كما قال. وفعل لها كما وعد. فحملت سارة وولدت لإبراهيم ابنًا في شيخوخته . .».

ملزمون أن نسأل: ماذا عن إسحق الذي يشبه الرب، الذي من خلاله يتجلى حضور الرب؟ يقدم سفر التكوين (21: 6) أداءً ملونًا جدًا للعب على اسم إسحق: (الضحك). وقالت سارة: «الرب جعلني أضحك، وكل من سمع يضحك لي أيضًا». فالضحك إلهي. مع ذلك ففي قصة ميلاد إسحق في التهاليل تكون أبوته الآلهية هي الأكثر إقناعًا. في الإصحاح (14) يظهر يَهْوَه لإبراهيم في الحلم ويعلن أنه سيرزق بطفل. يؤكد التهاليل عجز إبراهيم (وليس سارة) عن إنجاب الأطفال بهدف التشديد أكثر على الأبوة الآلهية لإسحق. بشكل مماثل في التهاليل (16) عندما تكون سارة في انتظار الطفل، يتم التشديد على الارتكاض الأول للطفل وتعداد الأشهر:

> وأخبرناها باسم ابنها إسحق تمامًا كما كان اسمه مقدرًا ومكتوبًا في الألواح السماوية و[أن] عندما نعود إليها في وقت محدد ستكون حبلى بابن. وفي منتصف الشهر السادس زار يَهْوَه سارة وفعل لها كما قال. فحبلت وولدت ابنًا في الشهر الثالث بعدئذ في منتصف الشهر [بالضبط بعد ذلك بتسعة أشهر] في الموعد الذي أخبرها به يَهْوَه.

من الواضح أيضًا أن يَهْوَه يخلق الحياة ويمنح الخصب لزوجات الأب، وعن طريق يَهْوَه تحبل الزوجات، وذلك في قصة صراعات ليئه-راحيل في الإصحاحين (29 و30) من سفر التكوين. في الإصحاح (29: 31) عندما يعود يعقوب يرغب في مضاجعة ليئة (قبل ولادة ليئه للأبناء الأربعة من يَهْوَه)، تخبرنا القصة: «ورأى يَهْوَه أن ليئة مكروهة فجعلها ولودًا» أي 'أحبلها'. عندما يولد لها رؤوبين، تأمل ليئه في «. . .الآن يحبني رجلي». وكذلك، عندما تختم

القصة (التكوين 30: 22)، يخبرنا الراوي: «وذكر الرب راحيل وسمع لها وجعلها ولودًا، فحبلت . . ».

5) شمشون بوصفه ابن الرب ومنذورًا

هناك عدد من الأدوار اللاهوتية الأخرى المرتبطة بمجاز ابن الرب تفرض نفسها بقوة وتخلق تنوعًا ومرونة ملحوظتين في تلك الحكايات. إن المجازات الهامة على نحو خاص هي مجازات النبي والمنذور والمسيح. ثمة قصة واحدة تبرز بسبب استغلالها القوي للقدرة الفكاهية لخط حبكة قصة الولادة. في قصة ولادة شمشون الواردة في سفر القضاة (13) تستفيد الحكاية استفادة كاملة من التشوش البشري الهائل الذي يدخل في القصة كلما قامت الآلهة بتخصيب النساء. لقد رأينا تلك الموضوعة الهزلية من قبل في قصة إبراهيم وسارة في سفر التكوين (18: 12). فوراء ضحك سارة من التفكير بنفسها وبرجلها العجوز «يكون لي نعمة» تكمن النبوءة المخفية لوعد الغريب الآلهي.

يتعامل إنجيل متى مع الموضوعة بإيجاز، ولكن بطريقة جدية تمامًا: لكي يقدم الزوج يوسف في الصورة المحببة للتقوى المؤمنة.(26) ويقدم فصلا إنجيل لوقا عن الحَبَل بيوحنا وبيسوع الموضوع الساخر. يتم الإعلان عن شكلين مختلفين لسؤال سارة من قبل زكريا ومريم: «كيف أعلم هذا لأني أنا شيخ وامرأتي متقدمة في أيامها»؟ و«كيف يكون هذا وأنا لست أعرف رجلاً»؟ إن الطبيعة المبتذلة للمادة تصبح واضحة تمامًا عندما يُزجر سؤال زكريا بوصفه شكًا وذلك لرسم العبرة وهي أن لا شيء مستحيل بالنسبة إلى الرب. يستخدم جواب مريم لتقديم الفرصة لوصف تخصيب مريم من قبل الروح الآلهية ولخلق الحجة القائلة: «فلذلك أيضًا القدوس المولود منك يدعى ابن الرب».

في قصة شمشون، تهيمن القدرة الفكاهية لهذا الموضوع. تبدأ قصة ولادة شمشون بتقديم زوجة منوح بالطريقة نفسها التي يقدم بها سفر التكوين (11) سارة: بوصفها امرأة لا ولد لها وكانت عاقرًا. «فنظر رسول يَهْوَه إلى المرأة وقال لها: أنت عاقر ولا تلدين؛ الآن ستحبلين وتلدين ابنًا». الرسول الآلهي هنا يشبه كثيرًا الشخص نفسه في سفر التكوين (16) الذي دعته هاجر «يَهْوَه الذي يراني».

يذكّر الحديث الآلهي في سفر التكوين إلى حد كبير بأنماط القصة التقليدية؛ ذلك أنه من الصعب على المرء أن تفوته المعاني الإضافية الشهوانية الجنسية بشكل ملطّف، المتضمنة في (نظرة) رسول يَهْوَه إلى المرأة.

فكل النساء اللواتي ينظر إليهن الآلهة في العهد القديم يصبحن حوامل. لاحظ أيضًا تشديد خطاب الملاك. المستحيل يصبح ممكنًا. من لا تستطيع أن تلد طفلاً ستلد طفلاً. هذه هي معجزة سارة، إنها معجزة حنة ومعجزة إليزابيت؛ إنها معجزة مريم. هي سمة الآلهي في هذا العالم. بالنسبة للرب، كل شيء ممكن، وخصوصًا غير الممكن [المستحيل].

في الإصحاح الافتتاحي لقصة شمشون، يكبر هذا النوع من النكتة ليهيمن على كامل القص حول شمشون بوصفه ابن الرب. شمشون عملاق، مثل أولئك المولودين من أبناء الرب في سفر التكوين (6) وشمشون يمتلك قوة إلهية. فالقصة هي مغامرة هزلية لهذا الشخص الفولكلوري، تقوم بشكل قوي على التسلية التي يتيحها جهل الزوج بالتدخل الآلهي.

بعد أن زار رسول يَهْوَه زوجة منوح «فدخلت المرأة وكلمت رجلها قائلة: جاء إلي رجل الرب ومنظره كمنظر ملاك الرب مرهب جدًا. ولم أسأله من أين هو ولا هو أخبرني عن اسمه. وقال لي ها أنت تحبلين وتلدين ابنًا . . » (سفر القضاة 13: 6–7). إن المشهد يحتاج إلى أن نتخيله بشكل درامي. في تفسير زوجة منوح هنا، فإنها تسرد حكاية ضمير الغائب حول لقائها الزائر الآلهي. في الوقت نفسه، فإن تفسيرها يصوغ اللقاء ذاته في ضوء وجهة نظرها الخاصة «فما سألته من أين هو، ولا هو أخبرني باسمه». إن القصة العجيبة، المروية بهذه الطريقة، تنأى بنفسها، نظرًا لأن الجمهور يسمع باللقاء من منظورها البشري.

يتم كشف المعاني الضمنية ل(رجل الرب) الطموح بالنسبة إلى المرأة من خلال شكوكها المتناقضة حول (الرسول الآلهي). فما الذي فعله الزوج؟ إن رجلاً ظنته زوجته «مثل رسول من الرب» زارها، ومن هذا اللقاء تنتظر مولودًا. وحدها حقيقة أن جمهور الراوي كان أيضًا في المشهد هي التي تحمي منوح من قرني الديوث.

لاهوتيًا، من الصعب أن تكون الحكاية تقوية (دينية). إنها تتلاعب بشكل خطر بفهم الناس وبتصويراتهم للإلهي. هل وصف المرأة لزائرها، «مرهب جدًا» هو متمم للحكاية أم هو تعليقها كامرأة؟ هل سيكون تفسيرنا مختلفًا لو كان هذا أو ذاك؟ هل يلمح ساردنا إلى أن الاختلاف بين التديث والمباركة الآلهية هو التفسير تحديدًا؟

تشدد القصة على هذا المنظور في المشهد التالي، حيث يصلي منوح للرب لكي يرسل (رجل الرب) مرة أخرى. يقدم غياب منوح دليلاً على أن إخصاب زوجته كان بالفعل إلهيًا. «فسمع الرب لصوت منوح فجاء ملاك الرب إلى المرأة وهي جالسة في الحقل ومنوح رجلها ليس معها». مرة أخرى يتم تصوير المرأة على أنها ساذجة: «فأسرعت المرأة وركضت وأخبرت رجلها بذلك». ما تقوله لزوجها هام: «هو ذا قد تراءى لي الرجل الذي جاء إليّ ذلك اليوم». يلحق الرجل بزوجته للقاء الرجل. منوح، الذي لا يفسر شيئًا أبدًا في هذه القصة، يختار الآن كلماته بعناية: «أأنت الرجل الذي تكلم مع المرأة؟» لباقته هي إلى درجة أنه حتى لا يتكلم عنها بوصفها زوجته! هذه اللباقة والوضوح تحدد النبرة لما سيأتي. عندما يعترف الرجل بأنه الرجل، يتخلى منوح عن كل العناصر اللاضرورية في مطالبته بالتطمينات. «عند مجيء كلامك ماذا يكون حكم الصبي ومصيره؟».(27)

يقدم المشهد التالي الموضوع الشهير لمحاولة تعلم اسم الآله. إن كلمات منوح، التي كانت نفسها من قبل جوابًا ضمنيًا عن أسئلته، تحمل تلميحات أدبية بخصوص الصبي، والتي تثمر مكافأة غنية بشكل مدهش من دور منوح بوصفه مغفّل القصة. إن الشكل الملطف (التكلم مع المرأة) الآن يقدم لنا بمعناه الضمني في ال(كلمة) التي يتعين جعلها لحمًا (جسدًا) لدى الطفل شمشون. هذا الموضوعَ الذي يعكس صدى الكلمة الخلاقة لسفر التكوين (1: 3) يتم التقاطه عن طريق التمهيد لإنجيل يوحنا (إنجيل يوحنا 1: 14) حيث يستخدم ضمن سياق مشابه ليسوع. إن عائلة شمشون، بالطبع، معروفة لجمهور إنجيل يوحنا. إنه أحد أبناء الرب. هذا السؤال حول عائلة الصبي وبالتالي حول مصيره سؤال هام ضمن حبكة القصة الأكبر. إنه يقود إلى تكرار الملاك شروط المنذور. إن مصير شمشون يعتمد على الالتزام بهذه الشروط.

ثمة ظلان مختلفان تمامًا في افتتاح القصة. إن التورط الآلهي في الحبكة يفتح القصة للموضوعات المبتذلة للتراث الأكبر حول أبناء الرب. ثمة أيضًا المنظور الكوميدي للمؤلف الضمني. وهذا يتضح بجلاء مرة أخرى عندما يعطي الرسول الآلهي لأول مرة تعليمات تتعلق بدور شمشون بصفته منذورًا «من رحم أمه»: «والآن فاحذري ولا تشربي خمرًا ولا مسكرًا ولا تأكلي شيئًا نجسًا. فها إنك تحبلين وتلدين ابنًا ولا يعلُ موسى رأسه لأن الصبي يكون نذيرًا للرب من البطن». ثمة الكثير في هذا الحديث الآلهي يسمح للقصة بأن تلعب بالهراء. إن معنى التعليمة للمرأة كما يبدو هو أن عليها أن تتصرف بنفسها مثل منذور بدلاً من ابنها. فهو سيكون منذورًا حتى قبل أن يولد: «من رحم أمه». وحده النمط التقليدي في موضوعات حكايتنا هو الذي كان بمقدوره أن يجمع التعليمتين معًا حول الموسى وحمل المرأة. مع ذلك، نظرًا لأن هذين العنصرين من التراث لا يتفقان هنا، فإن جامع نصنا لا يتردد في استعمال تنافرهما للتأثير الهزلي.

عندما تخبر المرأة زوجها في الآية (7) أن (رجل الرب) أخبرها أنها حامل وستلد ابنًا، ومرة أخرى عندما يكرر الملاك تعليمات المنذور إلى منوح، تعطى تنويعات للتعليمات. ففي حين أن شمشون، بوصفه سوط الفلسطيين، ينفذ الدور البطولي للمخلص إلى حد كبير كما يفعل شاول وداود بدورهما، فإنه يكون شيئًا مختلفًا تمامًا عما يمكن أن يعتبره المرء بشكل عادي كمنذور. وليس صموئيل أو يوحنا المعمدان هذا الرجل! في سياق مثل هذا التباين مع المأمول تشيد القصة موضوعها الهازل للشعر السحري لشمشون. إن التركيز على هذا الموضوع الهيبّي يبعدنا عن التجلي الآلهي. إنه يدفعنا إلى التركيز على الفكرة المتكررة المهيمنة المركزية لقصة شمشون: شعره. بسبب كل الفرج الكوميدي لقصة شمشون، فإن موضوعها يكون (تراجيديًا). إنه منذور من رحم أمه إلى مماته. إذ يجب عليه ألا يقص شعره! شعره هو عقب آخيل. بالطبع، إن التوصية المتعلقة بالموسى لا يمكن نسيانها. إنها الوصية الآلهية الوحيدة التي يحدد الامتثال لها أو عصيانها قدر شمشون في القصة. شَعره السحري، الأساس الحكائي لرؤيته بمثابة منذور يعطيه حصة في الروح الآلهية. تلك هي قوته. إن

وظيفة المنذور هي بالضبط كما يعبر عنها بيوحنا في إنجيل لوقا. إنه ممتلئ بالروح القدس من رحم أمه. بالشكل نفسه في سفر القضاة، فإن قوة شمشون هي وظيفة للروح الآلهية.

في الإصحاح (14) في كرم تمنة، يهاجم أسدٌ شمشون «فحل عليه روح يَهْوَه ففسخه كما لو كان جديًا، وهذا دون أن يكون في يده شيء». بالطبع، من غير الضروري قبول التبجح بالشجاعة للتوكيد الضمني للمؤلف بخصوص مدى سهولة تمزيق جدي إلى نصفين. من الواضح أن روح يَهْوَه تتخطى قوة شمشون البطولية. مرة أخرى، عندما ابتز الفلسطيون الجواب على أحجية شمشون حول الأسد والعسل بتهديد زوجته، «وحل عليه روح يَهْوَه فنزل إلى أشقلون وقتل منهم ثلاثين رجلاً». هذا الموضوع المدهش يظهر مرة أخرى في الإصحاح (15) حيث تحل عليه روح يَهْوَه في معركة أخرى مع الفلسطيين، وتقتل ألفًا بلحي (عظم فك) حمار. بختام القصة في الإصحاح (16) تلتقي معًا موضوعات المنذور، وقوة شمشون من خلال روح يَهْوَه، وشعره اللامقصوص.

إن فهم القصة لشمشون في الدور الزهدي للمنذور هو فهم محدود جدًا، بل حتى مضحك. بغض النظر عن كونه منذورًا زاهدًا، شبيهًا بالراهب، فإن شمشون عاشق للنساء ومحب للشجار بين الرجال. من كل القصص الكتابية المتضمنة لشخصية المنذور، فإن يوحنا المعمدان في سفر لوقا هو الأشهر بين الذين يلعبون هذا الدور، حتى مع أن لوقا لا يستعمل العنوان ذاته لأجل يوحنا. في الحقيقة، يبدو أن قلة من قصصنا تفهم الكثير حول ما كانه المنذور في التاريخ، مع أنها تشير إليه بوضوح. وفقًا لسفر العدد فإن قسم المنذور هو وعد يمكن أن يطلقه كلٌ من الرجال والنساء، عهد بالانسحاب من الحياة العادية لزمن محدود. هذا الانفصال عن المجتمع العادي كان يتميز بإطلاق المرء شعره أو عدم شرب الكحول. مع ذلك، فإن الإشارات إلى المنذورين في قصص الكتاب مليئة بالخيال وقلما تشير إلى أي واقع اجتماعي، لكن ثمة قصة واحدة لا تفهم المنذور حتى بمثابة زاهد. ففي إنجيل متى (2: 23) يستخدم الموضوع كطرفة صغيرة. عندما تعود عائلة يسوع من مصر، فإنها تستوطن بلدة الناصرة بسبب (النبوءة) التي تقول بأنه ينبغي أن يسمى منذورًا. بعيدًا عن حقيقة أنه

لا تُعـرف نبوءة كهذه، فإن حكايات كتابية أخرى عمومًا ليست أفضل كثيرًا في معالجـة هذا الدور. فهو كما يبدو ليس معروفًا إلا من الأدب. وهذا ليس أكثر وضـوحًا مما هو في قصة صموئيل، حيث صموئيل الشاب يضخم دور المنذور. كما في قصة شمشون، فإن الطفل صموئيل يُسلم بقسم من قبل والديه بوصفه منذورًا إلى الرب. وفقًا لذلك، يترعرع صموئيل في الهيكل، حيث ينتظر، يوحنا في الصـحراء، مـن أجل نداء يَهْوَه. مع ذلك، كما أن يوحنا المعمدان لا يشرب الخمـر أو المسكر لأنه مليء بالروح القدس (من رحم أمه).(28) كذلك أيضًا فإن والدة صموئيل (سفر صموئيل الأول 1: 15) التي تعلن للكاهن عالي: أنا لم أشـرب الخمـر أو المسـكر، وبالـتالي فهـي ليسـت ثملة. إنها بالأحرى ممتلئة بالـروح القـدس (توريـة ضـمنية تعود إلى النص!). وهكذا تصبح مخصبة! إن موضـوع المـنذور، هـو أحد موضوعات المخلص الكثيرة في الكتاب التي تُربط ربطًا وثـيقًا بـموضـوع ابن الرب، أكثر مما هي إشارة إلى وقائع اجتماعية من فلسطين القديمة.

6) الأشكال القياسية لنمط الحكاية: موسى، صموئيل، يوحنا، ويسوع:

ثمـة استعمال لِموضوع ابن الرب في قصص الكتاب وأناشيده أكثر بكثير مـا يمكنـنا أن نناقشـه. ثمة أيضًا العديد من الأشكال المختلفة التي يوصف فيها الآلهـي بأنـه حاضـر، ومؤثـر على العالم، أكثر بكثير من هذا الشخص الخرافي الواحـد. مـع ذلـك فـإن المجال الواسع لهذه القصص يجعله مفيدًا جدًا لتحقيق المصـالح والأهداف التي خدمتها القصص. في هذه الفقرة، سوف ننظر في أربعة قصـص ولادة إعجازية. إنها تصور معًا أساس موضوعات الخرافة. فهي تصور بشكل مجازي حضور الرب في دور إيجابي وضروري.

أ) سفر الخروج 1-2: خلافًا لمعظم الحكايات موضوعة نقاشنا، فإن حكاية موسى في الأسفار الخمسة لا تظهر دور ابن الرب لصالح شخصية موسى الإنسانية جدًا. فقط بشكل موجز جدًا، في أحد الأشكال المختلفة الكثيرة لهذه الحكاية التي تحدث في أسفار الخروج والعدد والتثنية، يصبح موسى إلهًا لأجل إسرءيل. هذا المجاز الآلهي يُربط بموسى لمرة واحدة فقط، في سببية أنيقة تمامًا

لدور النبي. يُقَدّم موسى بوصفه عاجزًا عن الكلام تمامًا. إذ يخبره يَهْوَه أن موسى سيكون إلهًا لهارون وأن هارون سيكون نبي موسى (الخروج 4: 16). يلعب موسى مركبًا كاملاً من الأدوار: النبي والقاضي والمخلص. مع ذلك ففي قصة العجل الذهبي في سفر الخروج (32) يستهلك موضوعة حبكة موسى بوصفه إلهًا لأجل هارون. لقد تم تجميع القصة من ثلاث استجابات مختلفة متميزة تمامًا للعجل موسى هو الذي يلعب الآن الدور الغاضب. إن غضبه يتم استنفاده بدلاً من غضب يَهْوَه، عندما ينطق موسى بكلمات الإدانة لقتل أولئك الذين «لا يقفون في طريق يَهْوَه». في الجزء الثالث من القصة، يصعد موسى الجبل إلى يَهْوَه بأمل الحصول على افتداء لأجل خطيئة الشعب. أما لماذا تستخدم هذه الكلمة الخاصة (افتداء) فيكون في البداية ملغزًا. يمكن توضيحه إذا انتبهنا لما يقوم به موسى حقًا. فعندما يتكلم إلى يَهْوَه لأول مرة، يخبر يَهْوَه بما فعله الشعب ويطلب من يَهْوَه أن يغفر لهم. ولكن موسى عندئذٍ يضطلع بنفسه بدور المخلص المفتدي لخطيئة الشعب. «وإلا فامحني من كتابك الذي كتبت». يرفض يَهْوَه دور موسى مخلصًا من الخطيئة. مستشهدًا بالمبدأ الأول للعدالة، يجادل يَهْوَه بأن الذين ارتكبوا الخطيئة ضده سوف يمحون. وفقًا لذلك، يختم الشكل الثالث بيَهْوَه يرسل طاعونًا على الشعب.

مع أن سفر الخروج يتردد قليلاً في التعامل مع موسى في دور إلهي، فلا داعي للقول إن ثمة أسبابًا وجيهة لئلا يُعطى الدور المحدد لابن الرب لموسى ولا يلعب دورًا في حكاية ولادته. في التراث الحكائي لأسفار موسى الخمسة يلعب يَهْوَه هذا الدور، في حين أن موسى يلعب أكثر دور نبيه. مع يَهْوَه أسفار موسى الخمسة نجد أوثق دمج لمجاز ابن الرب بوظيفته المعبرة عن الحضور الآلهي في العالم. إن جوهر ومعنى يَهْوَه في سفر الخروج، ووظيفته ضمن القصص ذات الصلة، هي محض إعادة تقديم أو تجلي الرب إلى ولأجل إسرءيل. كما رأينا في سفر الخروج (3: 12) عندما يسأل موسى إله الدغلة المشتعلة من يكون، فإن الرب يجيب بإصدار تورية صوتية على اسم يَهْوَه <ءهيه عِمَك> التي تعني "أنا معك". إن يَهْوَه هو الحضور الآلهي لموسى

ولإسـرءيل. هـذا هـو التميز بين الرب ويَهْوَه في كل مكان من هذه القصص. فهـو اسـم الـرب. حضـور الرب على الأرض، وليس الرب نفسه. إن منظور العهـد القديـم هـو الـذي يقول بأن يَهْوَه كان الوسيلة التي عرف بها إسرءيل القديـم الرب. في ختام أسفار موسى الخمسة، في نهاية حياة موسى، عندما يرتد موسـى إلى كـل حكايـته ويلخصـها بالنشـيد الـذي نجده في سفر التثنية (32) يكـون (ملاكًـا) أو ابـن الـرب، أي أنه ممثل للإله بالنسبة إلى إسرءيل. هكذا يوصف يَهْوَه.

ربمـا يكون من الأهمية بمكان حتى في نشوء حبكة قصة موسى أن إسرءيل كشـعب يضـطلع بمجـاز الابـن الآلهـي. فإسـرءيل هـو (الابـن البكر) ليَهْوَه (الخروج 4: 22 – 23). والتنافس القاتل بين يَهْوَه والفرعون الذي يسم حبكة الطـاعون والحكايات العجيبة، هو صراع المولود البكر ليَهْوَه وفرعون. لاهوتيًا، إن دور إسرءيل كابن الرب يُعتبر الوسيلة الأساسية التي بها يكون الرب حالاً في العالم.

مـع أن موضـوع ابـن الـرب لا يسـتعمل، فإن السلسلة القصصية لحكاية ولادة المخلـص، الـتي تفتـتح قصـة موسى، تسم الإصحاحين الأولين من سفر الخـروج بأنهمـا ينتميـان إلى السـياق الفكري والأدبي نفسه الذي تنتمي إليه القصـص الأخرى لولادة ابن الرب. فالقصة نفسها مبنية بإحكام وعلى درجة عالـية من التقليدية. كما ذكرت، فقد تم العثور على أمثلة مشابهة في كل أنحاء أدب الشـرق الأدنـى القديـم والأدب الهيلـيني. تأتي قصة الولادة ضمن سياق اسـتعباد إسـرءيل. لقد أصبح الإسرءيليون أكثر عددًا من المصريين (الخروج 1: 9). لمعالجـة الـتهديد الـذي يفرضـونه على المصريين، يأمر الفرعون بأن: «هلمّ نحـتال لهـم لـئلا يـنموا». إن موضوعة 'الاحتيال'(13) تضع الفرعون في الدور السـاخر لـرجل مـدعٍ لـلمكر. لذلـك فـإن كـل مـا يفعلـه يجعل الإسرءيليين يـتزايدون حـتى، هكـذا. إنـه يجـبرهم عـلى العمـل بالسـخرة. ولكنهم كلما اسـتُعبدوا، زادوا عـددًا. عـندئذ يأمـر القابلـتين بقتل كل المواليد الذكور بين العبرانيين. لكن القابلتين «خافتا الرب». وهذا يؤدي إلى أن يصبح الإسرءيليون شـعبًا أكـبر. أخيرًا، يقوم الفرعون بمحاولته الثالثة: «كل ابن يولد تطرحونه في

الـنهر». مـع ذلـك يعـيش موسى. وهذا يؤدي إلى الخوف الأكبر للفرعون: أن الإسـرءيليين سـوف يهـربون مـن الـبلاد. عندما يولد موسى تخفيه أمه في سلّ وتطرحه في النهر. تعثر عليه ابنة الفرعون ويصبح ابنًا لها. لا تنتهي القصة هنا بـل تتوسع بشكل سافر إلى مشاهد أخرى بعد أن يكبر موسى ويقتل المصري الـذي كـان يضـرب عـبرانيًا، يسـعى الفـرعون إلى قتل موسى، مجبرًا إياه على الفرار من مصر. فيما بعد، من بين الأشكال المختلفة من القصص التي يرسل فـيها يَهْوَه موسى عائدًا إلى مصر ليلاقي الفرعون في مبارزة تنتهي بموت الابن الـبكر للفـرعون، فـإن ثمـة شكلاً آخر للقصة (الخروج 4: 19) يجعل يَهْوَه يخبر موسـى أنـه «قـد مـات جمـيع القوم الذين كانون يطلبون نفسك». يعود موسى ليثبت حضور يَهْوَه في مصر.

ب) إنجيل متى (1–2): في الإصحاحات الأولى من إنجيل متى نجد قصة مزدوجة تروى حول يسوع. يقدم هذا الإنجيل قصة ولادة إبن الرب ثم يتبعها بشكل مختلف من هذا النمط الحكائي. تبدأ قصة الولادة الإعجازية بتوضيح مفاده أن أم الطفل كانت مخطوبة لكي تُزوج. مع ذلك، قبل «أن يجتمعا وجدت حبلى من الروح القدس». عندما يشرح (ملاك يَهْوَه) ليوسف السبب في كون عروسه حاملاً، فإنه يأمر يوسف: «تدعو اسمه يسوع. لأنه يخلص شعبه من خطاياهم».(29) هنا لدينا تنويع مقابل جيد على قصة موسى. إن إنجيل متى يستشهد بالشكل الإغريقي من سفر إشعيا (7:14) كما لو أن الإعلان عن ولادة طفل كانت في صيغة المستقبل، وهو ما يفسرها بوضوح بوصفها نبوءة. يتم التشديد على موضوع الولادة الإعجازية التي تنتمي إلى هذا النوع من القصة في اختيار كلمة (عذراء): «هو ذا العذراء تحبل وتلد ابنًا ويدعون اسمه عمانوئيل» والذي يعني (الرب معنا). يدخل إنجيل متى في تفسير ومناقشة معقّدين للتراث بـ(ترجمة) كلمة عمانوئيل لأجل جمهوره بالرجوع إلى شرح يَهْوَه لعبارة سفر الخروج «أنا [الرب]» معكم يربط إنجيل متى سفر الخروج بمقطع إشعيا، وكليهما بـسببية يسوع بوصفه الذي يخلص الشعب من

خطاياه. دور يسوع في هذا الإنجيل سوف يمثل الرب، على طريقة موسى ويشوع من قبله، بوصفه مخلصًا للشعب: ليس من مصر ولا من الكنعانيين، بل هذه المرة من خطاياه. يختم المشهد بمضاعفة الطمأنة بأن الرب هو الذي أخصب الفتاة: «هو ل[يوسف] لم يعرفها [يضاجعها] حتى ولدت ابنها [البكر]».

يقدم استمرار قصة الولادة في الإصحاح الثاني من إنجيل متى شكلاً (ثيميًا) مختلفًا من قصة موسى المخلص. في سياق قصة الحكماء الثلاثة الذين يأتون لتقديم الإجلال لملك جديد، يلعب الملك العجوز هيرودس دور فرعون موسى ويأمر بقتل كل الأطفال الذكور. إن يوسف، بعد أن يأتيه التحذير في المنام، يفر إلى مصر مع الطفل وأمه. بعد موت هيرودس، يرى يوسف حلمًا آخر. يمكنهم العودة، وهنا لدينا مقتطف شبه حرفي من قصة موسى، «قد مات الذين كانوا يطلبون نفس الصبي». في حين أنه مما لا شك فيه أن متى مدرك جيدًا لقصص (أبناء الرب) في العهد القديم، فإنه لا يقدم تفسيرًا جديدًا لها. مع أن من الواضح أن متى يعرف ويتقاسم كثيرًا من التراث مع موسى، فإنه لا يشير إليه بأي طريقة بوصفه ينتمي إلى ماضي تلك الحكاية. ولا يقدم تقابلاً بين موسى الزمن القديم ويسوع المستقبل. بالأحرى، إن موسى ويسوع يلعبان الأدوار المجازية نفسها.ولا تتمحور القصة نفسها في إنجيل متى على يسوع ماضي المؤلف بأكثر مما تمحورت في قصة موسى ذلك الماضي. كلاهما يقدمان تخيلات مدفوعة لاهوتيًا، باستعمال بنية قصة ولادة شائعة وموضوع عمانوئيل لتصوير الفهم التراثي للحلول الآلهي.

ج) سفر صموئيل الأول (1-2): تبدأ قصة ولادة صموئيل بموضوع شائع أيضًا هو موضوع المبارزة في قصة يعقوب بين ليئه وراحيل. لقد كان لألقانة زوجتان. واحدة اسمها فننة رزقت بأولاد كثر، فيما الأخرى، حنة، لم ترزق بأي ولد. وكما أحب يعقوب راحيل التي لا تلد، فقد أحب ألقانة حنة العاقر. بالشكل نفسه تفتتح القصة بالصراع الداخلي، الشخصي لحنة. إن غريمتها تسخر منها وتهينها، وزوجها محزون لأن حبه ليس كافيًا لأجلها. في كربها تبكي بمرارة وتصلي للرب في العيد السنوي في الهيكل في شيلوه. عندما تصلي بصمت، تتحرك

> شـفتاها لكـن صوتها يكون غير مسموع. يظنها الكاهن عالي ثملة، فـيزجرها، ويأمرها بالابتعاد عن الخمر. فتقول له: «لم أشرب خمرًا ولا مسـكرًا» كانـت تصـلي بدافـع الكـرب. عـالي يصلي لكي يُسمع توسـلها وتعـود إلى البيـت. هـناك، ضاجعها زوجها و(يَهْوَه ذَكَرَها). وهكـذا تصـبح حـاملاً وتلـد ابـنًا في الوقـت المحدد. بعد أن يُفطم الطفـل، تعـود إلى المعبد وتنذر الطفل للمعبد، حيث يتعين عليه أن يترعرع.

القصة تلائم قصص الولادة الإعجازية التي رأيناها. إن قاموس القصة ذاته يجعـلها ملائمة في هذا السياق: (نَفْسُها) الورعة، تعفُّفَها على طريقة المنذورين عن الخمر والمشروب المسكر، حَمْلُها لأن يَهْوَه تذكرها ونذر الطفل للرب كل هـذا يسـم القصـة بقـوة. مـع تشـديد القصة على الأبوين الفاضلين وتقوى الـزوجة العاقـر، فـإن الحكايـة تقـرأ جـيدًا بوصفها حكاية الفضيلة المُثابة. إن موضـوعة الـتقوى الإيـثارية (الغيريـة) كلها أقوى في عودة المرأة إلى المعبد وفي قرارها بإعادة ابنها إلى يَهْوَه.

ولكـن مـا هـو أكـثر بكـثير مـن تفاصـيل الولادة أن ذاك النشيد الخرافي للخصب الذي تنشده حنة عندما تنذر طفلها للمعبد إنما يلخص ولادة الطفل ويفسـرها بوصـفها قصـة المسـيح. هـذا النشـيد يدخـل موضوعة مسيح يَهْوَه باعتـبارها الفكـرة المهيمـنة المـتكررة لسـفري صموئيل. في تلك الإصحاحات الافتتاحـية، تبدأ سلسلة الحكاية التي تمتد من صموئيل إلى شاول إلى داود. إنها تركـز على اختيار داود بوصفه مسيح يَهْوَه. هو الذي سينفذ مشيئة يَهْوَه لأجل إسـرءيل. إنـه أيضًـا شـخص خـرافي، يخوض حروب يَهْوَه ويبرهن عن قدرته بشـكل هزلي. لهذا الغرض ينشد نشيد حنة، الذي يرجّع بشكل متكرر صدى المـزمور (132) المسـيحاني. إن إعـادة تفسـير حنة للمزمور (132) لكي يلائم سـياق قصـتها للعقـم الطبـيعي والخصـوبة الممـنوحة مـن الرب، يعزز تمجيد النشـيد للفحولـة المسـيحانية. إن موضـوعة الخـلاص، والجـائع الـذي يُطعم، والغـني الـذي يُفقـر، والفقير الذي يُغنى- تلك المدائح التقية هي موضوعات موجودة في كل مكان من المزامير، تشير إلى المسيح. أما المديح الأساسي لاهوتيًا فهو مديح القدرة الكونية ليَهْوَه الذي ينتمي إلى شخص داود. يفتتح نشيد حنة بالاحـتفال بخصـوبتها الجنسـية ويختتم بالاحتفال الملكي للفحولة والخلاص في

صعود داود. تعيد حنة صياغة الخيالات (الإثارية) القضيبية للمزمور (132) حيث يعلن يَهْوَه: «هناك أُنبت قرنًا لداود. رتبت سراجًا لمسيحي. عدوه أُلبس خزيًا وعليه يزهر إكليله». يبدأ نشيد حنة: «فرح قلبي بيَهْوَه. ارتفع قرني بيَهْوَه» (كذا!). هنا تدعي حنة هذه الفحولة بالنيابة عن ابنها. إن قصة صموئيل هي التي تؤدي إلى صعود داود كشرح مجازي للفحولة الآلهية. «يَهْوَه يدين أقاصي الأرض ويعطي عزًا لملكه ويرفع قرن مسيحه.»

د) إنجيل لوقا 1-2: إن القصة المزدوجة للولادتين الإعجازيتين ليوحنا ويسوع، التي يسردها إنجيل لوقا، هي حتى الآن الأكثر تعقيدًا ضمن هذا النوع من الحكاية في الكتاب. توجد القصة المركزية في الإصحاح الأول وتتركز في ميلاد يوحنا وانتظار يسوع. يلي ذلك ثلاث قصص ختامية متصلة بشكل واه تعالج ميلاد يسوع، ونذره في المعبد، وتعليم يسوع هنا كصبي صغير. وحدهما القصتان الأوليان هما اللتان نحتاج لأن نوليهما اهتمامنا هنا.

تفتتح القصة بمشهد ينتمي إلى جانب التراث، مع قصص مثل قصتي ميلاد إسحق وصموئيل. فهناك الكاهن زكريا وزوجته أليصابات. كانا تقيين منزهين عن العيب في عيشهما على طريق التوراة (الناموس) لكنهما كانا بلا أولاد: فأليصابات كانت عاقرًا وكلاهما كانا هرمين جدًا. ذات يوم، يزور الملاك زكريا في الهيكل. يجعل زكريا يرتعب، يخبره الملاك ألا يخاف، نظرًا لأن دعاءه قد استجيب له. فزوجته ستلد ابنًا. اسم الطفل هو يوحنا. كما في كل قصصنا الأربعة حيث تقع موضوعة تسمية الطفل تلك، فإن اسم يوحنا هو اسم إيحائي، يعرّف عن هوية الطفل. فيوحنا هو (هبة الرب). إن كون تسمية الطفل تقدم يوحنا بوصفه ابن الرب، كما في التراث، هو واضح من التعليمة والنبوءة التاليتين. فالطفل يجب ألا يشرب خمرًا أو مسكرًا، أي أنه يؤدي دور المنذور وسوف يكون مفعمًا بالروح الآلهي من رحم أمه. إنه سيمتلك روح إيليا ويخلق شعبًا مستعدًا. هذا ينبئ بمشاهد الإصحاح (3) حيث يُعطى يوحنا دور النبي المبشر بالتوبة. إن زكريا يرجّع عندئذ صدى ذهول ساره: «كيف أعلم هذا لأني أنا شيخ وامرأتي متقدمة في أيامها؟» في مناورة حكاية شعبية قياسية لتأجيل الحبكة بامتحان، فإن الملاك يسمع الشك فقط ويتخذ الهجوم. «أنا

جـبرائيل الواقـف قـدام الرب». ثم يعاقب زكريا بجعله أبكم إلى الوقت الذي يـتحقق فـيه كـل ما قاله. إن عدم قدرة زكريا على الكلام أو إخبار أحد برؤياه يقـوم بوظـيفة في الحـبكة. زكريا وجمهور القصة يعرفان، ولكن لا أحد غيرهما يعـرف. وهـذا مـا يشدد على الأعجوبة الأكبر حتى، التي يعبر عنها من خلال معرفة أليصابات أن الطفل هو طفل الرب.

السـطور التالـية مملـوءة بـتراث ابـن الـرب: «وبعـد تلـك الأيـام حبلت أليصـابات امـرأته وأخفـت نفسـها خمسـة أشهر قائلة هكذا فعل بي يَهْوَه في الأيـام الـتي فيها نظر اليَّ لينزع عاري بين الناس». إن موضوع فهم أليصابات لطفـلها بوصـفه ابن الرب يتوج عند ولادة الطفل. فزكريا لا يزال عاجزًا عن الكـلام ولم ينقل بعد أي شيء من رؤياه. مع ذلك، عندما تُسأل أليصابات ماذا سـيكون اسـم الطفل، فإنها تسميه يوحنا، أي (هبة الرب). عندما يؤكد زكريا ذلـك بكتابة اسم يوحنا على لوح، فإن النبوءة الثانية للملاك تتحقق ويستعيد زكريا نطقه.

النـبوءة الأولى مـثقله بالقدر نفسه بالتراث. عندما تكون أليصابات حاملاً في شهرها السادس، فإن هذا الملك نفسه، جبرائيل يزور ابنة عمها في الناصرة. اسمهـا مـريم وهـي عـذراء مخطوبـة لكي تُزوج. يأتي الملاك إليها ويقول: «يَهْوَه معـك. مـباركة أنـت في النساء». الفتاة المسكينة لا تفهم، ظنًا منها أن هذه تحية غريبة ليس إلا، لذلك يشرح الملاك ما يعنيه بإعلان الطفل ابنًا للرب ومسيحًا: «لا تخـافي يـا مـريم لأنـك قـد وجـدت نعمـة عـند الرب. وها أنت ستحبلين وتلديـن ابنًا وتسمينه يسوع» (30) مثل يَهْوَه في سفر التثنية (32) فإن الطفل سوف يدعى (ابن العليّ). إن (يَهْوَه الآله سيعطيه كرسي داود أبيه). مرة ثانية تخفـق الفـتاة في الفهـم: «كـيف يكـون هـذا وأنا لست أعرف رجلاً»؟ في هذا الوقـت يقـدم المـلاك رسـالته للمرة الثالثة بوضوح لا لبس فيه كتابةً: «الروح القـدس يحـل علـيك وقوة العلي تظللك. فلذلك أيضًا القدوس المولود منك يدعـى ابـن الـرب». يختـتم المشـهد بجـبرائيل يقـدم للفـتاة الـبرهان عـلى أن المسـتحيل إنمـا هـو ممكـن بالنسبة إلى الرب. إن ابنة عمها العاقر هي الآن في شـهرها السـادس. وهـذا مـا يدعـو مـريم إلى المشهد التالي من القصة عندما

تذهب لزيارة أليصابات. حالما تسمع أليصابات تحية مريم، يرتكض طفلها في رحمها و«امتلأت أليصابات من الروح القدس». إن استخدام الكلمات نفسها لأجل إخصاب مريم هو على درجة من الأهمية. إنه يحقق نبوءة الملاك لزكريا بأن الطفل سيمتلئ بالروح القدس من رحم أمه. مرة أخرى، تفهم أليصابات، دون أن تخبر شيئًا من قبل زكريا أو مريم، أن مريم حامل وتعرف هوية الطفل الذي ستلده هي نفسها.

تنشد مريم نشيدها الآن. في المشهد التالي تحديدًا، عندما يستعيد زكريا صوته عند ولادة يوحنا، فإنه ينشد قرينه المضاهي. إن هذين النشيدين، معًا يعيدان صياغة موضوعات نشيد حنة. إنهما يفسران هذا النشيد ضمن الموضوعة التقليدية للاستجابة المسيحانية للفقراء، ويجعلانها مركز قصة ولادة يسوع. يرد مشهد ولادة يسوع الشهير في إنجيل لوقا في الإصحاح الثاني. من الناحية الدرامية، إنه مشهد عاطفي تمامًا، لكنه مثل المشاهد السابقة يؤدى باقتدار ملحوظ. الإحصاء السكاني يجبر يوسف وعائلته على الذهاب إلى بيت لحم لكي يظهر مرة أخرى أن ابن الرب هذا هو خليفة داود. هناك تضع مريم مولودها في حظيرة للحيوانات لأنه لم يكن ثمة متسع لهما في النزل. وهذا ما يُروى بشكل بسيط جدًا، من دون أي موضوع رفض أو استبعاد من قبل أهل بيت لحم الطيبين. هدف لوقا هنا ليس هدفًا طبقيًا. إنه بالأحرى احتفال (رومانسي) وتقي بالفقر. فهذا المسيح سوف يحقق مثل لوقا في الإصحاح (6: 20): «طوبى لكم أيها المساكين لأن لكم ملكوت الرب». يعلن ملاك ولادة مخلّص في مدينة داود. إنه المسيح مسيح يَهْوَه. وظهر بغتة مع الملاك جمهور من الجند السماوي مسبحين الرب وقائلين. المجد للرب في الأعالي وعلى الأرض السلام وبالناس المسرة. عندئذ يصبح هؤلاء الرعاة البائسون شهود لوقا الأوائل.(31)

الفصل الرابع عشر

عالم الكتاب اللاهوتي: 3) إسرءيل بوصفه ابن الرب

1) الحضور الآلهي وابن الرب

في حين يظهر موضوع ابن الرب في أساطير العهد القديم وحكاياته الكثيرة جدًا في شكل النمط الحكائي للشرق الأدنى القديم الشائع تمامًا ل(ولادة ابن الرب) أو، كما في قصة موسى، ولادة مخلِّص، فإنها تستعمل في كَل مكان لتقديم بطل هذه القصص على أنه، بطريقة أو بأخرى، يجعل الرب حاضرًا لإسرءيل. هذا الحضور للرب ينم طيفًا واسعًا من الفكر اللاهوتي. في أغلب الأحيان ينحرف البطل عن الخير. فقايين قاتل. في بعض القصص، لا يفعل الحضور الآلهي أكثر من التعبير عن القوة البطولية، الخارقة للطبيعة، أو عدم القابلية للقهر، كما في قصة شمشون، التي هي انعكاس شديد لقصة آخيل لدى هوميروس أو حتى لدور غلغامش بوصفه إبن إلهة. مثل موضوعة لاهوتية تعكس الحضور الآلهي، ما من دور في الكتاب أكثر مركزية من الدور الذي يُعطى ليَهْوَه في نشيد موسى الذي يتم إنشاده من على جبل نبو في سفر التثنية (32: 8). تشرح القصيدة مفهوم الرب العلّي المتكرر في سفر دانيال (على سبيل المثال 4: 22، 29). إنه يخلق العالم ويوزع حصص حكمه على الذين يريدهم. في نشيد موسى يوزع العلي الأمم بين أبناء الرب. يَهْوَه،

بصفته أحد أبناء الرب، يتلقى إسرءيل ميراثًا له، ولا يضطلع يَهْوَه نفسه بدور ابن الرب هنا فحسب، بل إنه في سفر الخروج (3: 12) يشرح لموسى ذلك الدور. إنه (<ءهيه عمك> / 'أكون معك') الرب لإسرءيل. إنه حضور الرب في إسرءيل. إنه الرب كما يعرفه إسرءيل. دور عمانوئيل هذا هو الذي يُعطى لكل تمظهر (تجلٍّ) لأبناء الرب في الكتاب. إن كون ملائكة الرب وأبناء الرب قابلين للتبادل فيما بينهم عمومًا في أناشيد وقصص الكتاب يفرض وظيفة الملائكة ورسل الآله القيام بذلك التبادل: إنهم يعكسون حضور الرب. لذلك فإن رسول يَهْوَه الذي هو مراقب على إسرءيل في سفر الخروج (23) يمكن أيضًا أن يأخذ شكل عمود من النار ليدل على حضور الرب في خيمة الاجتماع. قد يكون عمودًا من السحاب في الفرار من مصر لإخفاء إسرءيل الهارب من المصريين. قد يكون رسول الرب سهم الوباء الذي ينزل الكارثة على إسرءيل أو على أعدائه، أو قد يكون ملك آشور أو بابل الذي ينفذ إرادة الرب ضد إسرءيل.

وليس شيئًا ما يصف فضيلة أي من الأطفال في القصص، غير موضوعة الحضور الآلهي في الشؤون البشرية، هي التي تهيمن على كل قصص ابن الرب. تكمن السمة الإشكالية لهذا الحضور الآلهي، لصالح الخير أو الشر، تمامًا تحت السطح من أفضل تلك القصص. ففي الأنبياء على وجه الخصوص، كما سنرى، تستحيل تلك الموضوعة شؤمًا حقيقيًا لإسرءيل.

هذا يصح بالقدر نفسه على القصص الموازية في العهد الجديد، سواءً كانت قصص يوحنا المعمدان أم قصة يسوع. في إنجيل يوحنا (7: 40–43) ثمة وصف موجز ل((الشعب)) بوصفه تلاميذ وفلاسفة يسألون ما إذا كان يسوع بصفته المخلّص يمكن أن يكون الحاكم لإسرءيل الذي يرد ذكره في نبوءات سفر ميخا (5: 1–3): «يضربون قاضي إسرءيل بقضيب على خده. أما أنت يا بيت لحم، أفراتة، وأنت صغيرة أن تكوني بين ألوف يهوذا فمنك يخرج لي الذي يكون متسلطًا على إسرءيل ومخارجه منذ القديم منذ أيام الأزل. لذلك يسلمهم إلي» «هنا، يردد ميخا صدى إشعيا 7 و8) حينما تكون ولدت والدة ثم يرجع بقية إخوته إلى بني إسرءيل».

في قصة ولادة يسوع في إنجيل متى، فإن السحرة يستشهدون بشكل مختلف قريب من تلك المناقشة نفسها. يحدث هذا بعد أن يستشهد متى بقصة الولادة في سفر إشعيا (7). من الواضح تمامًا أن كلاً من قصتي الولادة في إنجيل متى ولوقا تقدمان مساهمتين هامتين في المناقشة الفلسفية للكتاب المقدس حول العلاقة المتبادلة بين البشري والآلهي. من المؤكد أن إنجيل متى، بتفسيره لقصة إشعيا (9) هو في توافق تام حيث إن هذا الشخص يكون متضمنًا في قاضي إسرعيل ميخا. من ناحية أخرى، فقد دعم لوقا مناقشة أوسع نطاقًا بكثير، تشمل السياق اللاهوتي الأكبر.

بغض النظر عن وجود أي نزعة محددة لكل إنجيل على حدة، فإن فهمها وظيفة تلك المجموعة من الموضوعات كافٍ وواضح للغاية حيث أننا مجبرون على الشك في الافتراض القائل بأن هذه القصص يجري تقديمها في الأناجيل بمثابة حجج تسويغية حول يسوع كشخص تاريخي من الماضي كان له ارتباط خاص وفريد بالآله، بشكل مختلف عن الاستعمال الآخر لمثل تلك المواضيع والموضوعات في الكتاب. إن القراءة المؤرخنة للعهد الجديد وسوء تفسير النصوص هما وحدهما اللذان يمكن أن يسمحا بالوصول إلى مثل هذا الاستنتاج. إن قصتي الولادة في إنجيل متى ولوقا لم تكتبا كروايتين تاريخيتين، ولا كانتا تعتبران أنهما قد كتبتا لهذا. هذا الشيء الكثير واضح بشكل جلي من الاختلافات الكبيرة، المعروفة جيدًا، والمقبولة تمامًا في الحبكات الحكائية لقصصهما. فهما لم تحاولا إخبار أحد كيف ولد يسوع التاريخي. إن قصص العهد الجديد هذه هي بالأحرى استمرار مكثف لمناقشة الكتاب.

مع أن إنجيل مرقس ليس فيه قصة ولادة، فإنه يقدم مساهمة أساسية وهامة في مناقشة الكتاب لمجاز ابن الرب. تُظهر العبارة الافتتاحية لإنجيل مرقس أن هذا هو قصد المؤلف. إنها الموضوعة المركزية للإنجيل: «بدء إنجيل يسوع المسيح ابن الرب». يعتبر مرقس إنجيله بأنه مشاركة في مناقشة العهد القديم حول موضوعة الحضور الآلهي. إن الآية التالية تحديدًا تسوّغ هذا الافتتاح القوي بمقتطف من سفر الخروج (23: 20): «ها أنا مرسل ملاكًا أمام وجهك ليحفظك في الطريق وليجيء بك إلى المكان الذي أعددته». في سفر الخروج،

كـان ملاك يَهْوَه هذا يحمل معنى يَهْوَه بمثابة «الرب مع» أو «لأجل إسرءيل» كما في سـفر الخـروج (3: 13). إن سـفر ملاخـي، الـذي هـو مجموعـة صـغيرة من الأسـئلة والأجوبـة حـول التراث، يستشهد بهذا السطر ذاته من سفر الخروج (23) ويوسـعه ليجيب عن السؤال: «أين إله العدل»؟ الجواب في سفر ملاخي (3: 1-5) هـو تفسـير أنـيق لمشهدي سفر الخروج. فمن ناحية أولى، إنه يماهي مجازي حضور الرب، بوصفهما يَهْوَه وملاكه، ومن ناحية أخرى، يُظهر التناقض الأساسي لتراث التوق إلى العدالة: إله العدل هذا، المدرك تمامًا للرعب الكامن المتضمن في هذه الرغبة البشرية في الكمال:

> هـا أنـذا أرسـل ملاكـي فيهـئ الطـريق أمامي ويأتي بغتة إلى هيكله السـيد الـذي تطلبونه وملاك العهد الذي تسرون به هو ذا يأتي قال رب الجـنود. ومـن يحـتمل يوم مجيئه ومن يثبت عند ظهوره. لأنه مثل نـار الممحـص ومـثل أشـنان القصار. فيجلس ممحصًا ومنقيًا للفضة فيـنقي بني لاوي ويصفيهم كالذهب والفضة ليكونوا مقربين للرب تقدمة بالبر. فتكون تقدمة يهوذا و أورشليم مرضية للرب.

يعـتمد ملاخـي، بـنطقه لمجـازه حـول الـنقاء الأخلاقي، اعتمادًا شديدًا على سـخرية مـن شـاكلة سـفر إشـعيا حـول الرغبة البشرية في السعي إلى تحقيق رغباتهم في الآله، عن طريق المطالبة بحضور الرب.

يدخـل مـرقس هـذه المناقشة حول كيف يكون الرب مع إسرءيل بالطريقة نفسـها، جامعًـا التجلـيين الآلهـيين الاثـنين لسـفر الخـروج في تصويره يسوع ويوحـنا. يـردد يوحـنا صـدى دور مـلاك يَهْـوَه. كذلـك، فإن الموضوعة الأخرى متضـمنة أيضًـا. كما في الإصحاحات الافتتاحية لإنجيل لوقا، يتبنى يوحنا إنجيل مـرقس كـثيرًا من المواضيع المرتبطة بابن الرب في قصص الولادة. إنه يصوره مـنذورًا، مرسـومًا بخيال درامـي. يظهـر يوحـنا عـلى خشـبة المسرح في المشهد الافتـتاحي لإنجيل مرقس مرتديًا ملابس خشنة مصنوعة من وبر الجمال، مقيدًا بطوق جلدي. إنه يعيش على الجنادب والعسل البري، يحقق الخلاص من خواء الصـحراء، يدعـو إسـرءيل إلى التوبة ويجلب الغفران الآلهي. صوت يوحنا هو صـوت سـفر إشـعيا الوحـيد الـذي يمنح العزاء في صحراء النفي عندما يضع مـرقس في فمـه مقـتطفًا مـن أكثر الأناشيد صفاءً من بين كل أناشيد الكتاب،

النشـيد الذي يتمحور حوله مجمل سفر إشعيا: «عزّوا عزّوا شعبي يقول إلهكم. طيـبوا قلب أورشليم ونادوها بأن جهادها قد كمل إن إثمها قد عفي عنه» (32) إن مـرقس يمـنح بنـية درامـية لنشيد إشعيا من خلال تشخيصه ليوحنا: «ها أنا أرسـل أمـام وجهك ملاكي الذي يهيء طريقك قدامك. صوت صارخ في البرية أعـدوا طـريق يَهْـوَه. اصـنعوا سـبله مستقيمة». مرقس يعطي يسوع دور يَهْوَه. يوحنا هو الرسول الذي يعد طريقه.

الصـورة القويـة للمبشـر الـزاهد بشـكل مفـرط مـن الصحراء، المقترنة باستشهاد إنجيل مرقس بسفري ملاخي وإشعيا، تسم الصحراء بوصفها أرض الاختـبار لأجـل الغفـران. يسـمح كـون يسـوع يـترك يوحـنا فورًا ليخرج إلى الصـحراء لكـي يـتم اختـباره مـن قـبل الشيطان (إبليس) ولكي يتطهر بنار الصـحراء لهـذا المشـهد الموجـز من إنجيل مرقس (1: 12–13) بالقيام بوظيفة الـرحلة المجازيـة ليسـوع كل إنسان. إنها الروح الآلهية التي تدفعه للخروج إلى الصـحراء. هـناك يعـيش مـثل إسـرءيل في إغـراءات تجوال قفر سفر الخروج، وملائكـة الـرب تـرعاه. لا يلتزم مرقس في كل مكان بهذا الدور ليسوع. فهو يلعـب أيضًا أدوار الشافي، وأدوار معلم الأمثولات. إنه السيد على العفاريت، المسيطر على العواصف والبحر. وهو المسيح (المخلص الكوني) لآخر الزمن. مـثل هذه الأدوار تُجمع حول يسوع من الخيالات الشعرية للمزامير والأنبياء. إنهـا تشـرح الآمـال الكـثيرة للـتراث في أن تـتحقق مملكة الرب، مثل مملكة أورشـليم المغفـور لهـا لسـفر إشـعيا، بدافع من استغاثات شاعر. إن موضوعة الـتطهر كاسـتعداد لهـذه (المملكة) هي التي تلقى التأييد عن طريق دور يسوع كخـبرة كـل إنسـان بالتطهر من خلال الآلام. جريًا على منوال سفر ميخا، فإن يسوع إنجيل مرقس يلعب دورًا مفسرًا لابن الرب في سفر إشعيا. بذلك يماهي مـرقس طفـل إشـعيا بالخـادم المـتألم لأناشيد سفر إشعيا (42–53). تعود قصة مـرقس إلى هـذه الموضـوعة في نهاية حياة يسوع بالضبط، لنستعمل لغة المجاز، عندما يقوم يسوع باستعداداته النهائية لدخول مملكته.

تسـتدعي الخاتمـة الحالـية لإنجيل مرقس مشهدًا من المزمور (110: 1) حيث يجلـس الابـن الملكي للرب الذي يدخل مملكته السماوية على يمين يَهْوَه: «قال يَهْـوَه لـربي أجلس عن يميني حتى أضع أعداءك موطئًا لقدميك». يقدم الإنجيل

المشهد بشكل أكثر وجدانية. فمرقس يقدم يسوع وحده مع الرب، ويهمل الإشارة إلى إذلال أعداء الملك. إن المشهد كما يقدمه إنجيل مرقس (16: 19) يمنحنا الانتصار، لكنه يفتقد موضوع العدالة الآلهية التي يتطلبها افتتاح الإنجيل. وهذا هو كله الأكثر إرباكًا، نظرًا لأن مرقس لا يستسلم كثيرًا للعاطفية الزائدة. إنه يتعامل عادة مع مشاعر قرائه باحترام ملحوظ. يمكن أيضًا أن يشكو المرء من أن الخاتمة الحالية للإنجيل التي نجدها في إنجيل مرقس (16: 9-20) هي خاتمة مسهبة. الإنجيل يعرف من قبل هذا المشهد للمجد السماوي ليسوع، فقد تم تقديمه في مشهد التجلي الآلهي في الإصحاح(9: 2-8) حيث تم تحويل يسوع إلى شكله ال(الحقيقي) و(الأبدي) بصفته الذي هو مع موسى وإيليا، يعيش ممجدًا في السماء. «وتغيرت هيئته قدامهم وصارت ثيابه تلمع بيضاء جدًا كالثلج لا يقدر قصّار على الأرض أن يبيض مثل ذلك، وظهر لهم إيليا مع موسى وكانا يتكلمان مع يسوع . . ».

في هذا المشهد الأقدم افتتح مرقس شكلاً مختلفًا هامًا تمامًا لموضوعة ابن الرب. هذه هي الموضوعة الخرافية القديمة حول الأبطال الذين اقتربوا جدًا من الآلهة حيث إنهم أنفسهم أصبحوا خالدين. تعود الموضوعة على الأقل إلى زمن مبكر يرقى إلى بطلي قصة غلغامش لقصة الطوفان: أوتنابشتيم وزوجته. كمكافأة على فضيلتهما، يصبحان خالدين ويعيشان لا يفنيان في «بلاد قصية». في التراث اليهودي المتأخر كثيرًا، ينشأ أخيرًا تراث لعشرة رجال الرب كهذا الرجل على الأقل، مما يسمح للسماء بأن تمتلك (منيان) أبديًا لأجل صلواتهم. في قصص الكتاب نجد حنوك، الذي في سفر التكوين (5: 22) «سار مع الرب» ولذلك لم يعد موجودًا على الأرض. في سفر الملوك الثاني (2) يرفع إيليا إلى السماء في زوبعة. في مؤلف يدعى: وصية موسى وهو شكل غير كتابي من قصة موسى في الكتاب، فإن موسى لا يموت بل يرفع إلى السماء. هذا هو أيضاً مصير يسوع كما روي مسبقًا في مشهد تقمص مرقس، وهو يظهر لنا هذا اليسوع السماوي.

لقد اقتنع الباحثون طويلاً أن الخاتمة الحالية لإنجيل مرقس قد أضيفت إلى العمل الأصلي. من الأفضل أن نفكر بإنجيل مرقس (16: 8) (أو ربما 16: 9)

بوصـفه النهاية الأصلية. في غياب المشهد العاطفي لتمجيد يسوع، تجلب خاتمة الإنجيل مشهد موت يسوع على الصليب إلى وسط خشبة مسرح مرقس!

«ولمـا كانـت السـاعة السادسـة كانت ظلمة على الأرض كلها إلى الساعة التاسـعة. وفي السـاعة التاسعة صرخ يسوع بصوت عظيم قائلاً: إلوي إلوي لَمَ شـبقتني. الذي تفسيره إلهي لماذا تركتني. فقال قوم من الحاضرين لما سمعوا هو ذا يـنادي إيلـيا. فركض واحد وملأ اسفنجةً خلاً وجعلها على قصبة وسقاه قائلاً اتـركوا. لنر هل يأتي إيليا لينـزله. فصرخ يسوع بصوت عظيم وأسلم الروح. وانشقّ حجاب الهيكل إلى اثنين من فوق إلى أسفل. ولما رأى قائد المئة الواقف مقابلـه انـه صـرخ هكذا وأسلم الروح قال حقًا كان هذا الإنسان ابن الرب». (إنجيل مرقس 15: 33–39).

إنــه مشــهد قوي لا يحتاج إلى تعليق. في شكواه اليائسة من الموت، يُقدِّمُ إنجيل مـرقس يسـوع بوصفه خادم الرب المتألم. إن كون مرقس يستشهد بنشيد داود من المـزمور (22: 2–3) لأن كـلمات احتضار يسوع تعيد إلى الذاكرة المشاهد المماثلة عن داود ويسوع في يأسهما على جبل الزيتون. التلميح يبدو مقصودًا، كما يوحي السياق الأكبر للمزمور الذي يردد صداه يسوع إنجيل مرقس!

> إلهـي إلهـي لمـاذا تركـتني بعيدًا عن خلاصي عن كلام زفيري. إلهي في النهار أدعو فلا تستجيب في الليل أدعو فلا هدوء لي.

علـينا أيضًـا أن نعيد إلى الأذهان أناشيد الخادم المتألم في سفر إشعيا (42–53) وقصة الملك آحاز في إشعيا. فكلاهما يتقبلان مصيرهما، رافضين أن يسألا الرب. كذلـك مـثل داود عـلى جـبل الزيـتون، فـإن يسوع لم يمتحن الرب. بل في غمرة تواضـعه اتـبع طـريق الاسـتقامة. لقـد وضـع ثقـته في الرب، فتعرض للاحتقار والازدراء من قبل البشر. يعترف مرقس جيدًا أن المزمور (22) يظهر هذا الخضوع الطفولي والتبعية: «لأنك أنت جذبتني من البطن. جعلتني مطمئنًا على ثدي أمي. علـيك ألقيـت من الرحم. من بطن أمي أنت إلهي». في الآية (12) وخصوصًا في الآيـة (19) يسـتدعي المـزمور موضوعة (الرب معنا). «أما أنت يارب فلا تبعد. يا قوتي أسرع إلى نصرتي. أنقذ من السيف نفسي . .. »

أولـئك الذيـن فهموا صرخة يسوع اليائسة على أنها نداء للرب في إنجيل مـرقس: «إلهـي، إلهـي . . » قـد أسـاؤوا فهمها، لكنها كانت في الحقيقة نداءً إلى إيلـيا، ويدخـل ضـمنًا مشهد التقمص لإنجيل مرقس (9: 9–13) إلى المسرحية عـندما يقـابل يسـوع إيليا وموسى في دوريهما المشتركين للرجلين الذين غلبا المـوت. ثمـة نـبوءة ضـمنية مخفية في سوء فهمهما: إن المسيح [المخلص] سوف يخـان، سـوف يتم التخلي عنه حتى من قبل الرب: تمهيدًا لدوره السماوي. إن دور الخادم المتألم هذا يتم تقديمه في اقتطاف المشهد من نشيد آخر لداود، المزمور (69: 22): «يجعلـون في طعـامي علقمًـا وفي عطشـي يسقونني خلاً». ثمة صدى مشـابه، آخـر من المزمور (22: 1–2) يتم إبداعه بصرخة يسوع عند موته. هنا يسـوع بصـفته خادمًا متواضعًا للتراث، يستغيث بالرب ليكون معه. عند هذه الصـرخة، تنشق ستارة الهيكل التي تحجب قدس الأقداس، والتي تفصل الرب عن الإنسان إلى نصفين، كاشفة عن موته. الرب معه!

تلـك السـخرية المـتهكمة، شبه المرة، لإنجيل مرقس، تبلغ ذروتها في اعتبار القـائد الـروماني يسمع صرخة اليأس والموت هذه. »حقًا هذا الرجل كان ابن الـرب«. يجـد تعلـيق هـذا الضـابط نظـيره في التأكيد الآلهي المكرر مرتين من المـزمور (2: 7) «أنـت ابـني المحبوب» (33) المستشهد به في المشاهد الحرجة من افتـتاح الإنجـيل وفي قصـة تقمـص يسـوع. فوراء تعليق القائد يكمن الجانب المظـلم، المخفي من التراث الكتابي: الرب يتخلى عن أبنائه. إن صرخة يسوع اليائسـة هـي الـتي تولـد القـناعة فوق كل الشكوك. في إنجيل مرقس، يستنفد يسـوع دور ابـن الـرب. مـثل إسـرءيل مولوده البكر، مثل شمشون، وصموئيل وشـاول، مـثل النبـيين إيلـيا ويونـان، ومثل أيوب في دوره في التراث، فإن هذا الدور يتوسط البشرية المشتركة في الآلهي في حيواتنا.

تهـيمن موضـوعة الازدواجية المحيطة بحضور الرب في إسرءيل على وصف مـرقس ليسـوع كـناقل لهـذا الحضـور. فاستعمال إنجيل مرقس يعكس بشكل خجـول تقديـم سـفر صـموئيل الـثاني داود في دور مسيح يَهْوَه–خصوصًا في الإصـحاح (15) مـن صـموئيل الثاني في قصة داود على جبل الزيتون، ولكن أيضًـا في اسـتعمال المـزمور (18) في صموئيل الثاني (22) وفي كل أنحاء سفر

المـزامير، حيـث يضـطلع داود بـالدور المسـيحاني لـلمحارب في حـرب يَهْوَه الكونـية ضد الأمم، كما في المزامير (2، 8، 89، 110). دور داود هذا في المزامير وسـفر صـموئيل هـو أيضًـا السـياق لأجـل فهم كيفية استعمال إنجيل مرقس ليسـوعه في وظـيفة الممثل للأتقياء في الصلاة. مع أن المجاز المهيمن ليس فقط بعـيدًا عـن أي اهـتمامات تاريخـية بيسـوع أو بـداود تاريخي فإنه يعتمد على الخرافة المسيحانية أيضًا للتركيز على موضوعة الحضور الآلهي في إسرءيل، وفي الحـيوات الحقيقـية لكل الذين يعرفون أنفسهم بأنهم إسرءيل الجديد. إن بُنوة إسرءيل الآلهية هي جزء من فهمه الذاتي.

2) إسرءيل بوصفه ابن الرب

مـن بـين أولى قصـص الكـتاب حول ابن الرب، قصة قايين كبداية لسفر التكوين، تتوقف الحبكة على تقدمة قايين القربانية غير المقبولة للرب. إذ يخبر قـايين: «إن أحسـنت أفـلا رفعٌ». إن قصة شاول في سفر صموئيل الأول تنفتح على موضوع مقابلة، ذات صلة. نجد حكاية شاول في سفر صموئيل الأول (13). إنهـا قصـة أضـحية محرمة. يقدمها شاول كلها سواء، لأنه يظن أن من الخير أن يقدم القربان للرب يَهْوَه قبل المعركة. بسبب عصيانه، يُزجر شاول وينبذه يَهْوَه بصـفته مسـيحه. إن مَلَكيـته، الـتي ثبـتها يَهْوَه بشكل أبدي على إسرءيل، يتم إلغاؤهـا الآن (صـموئيل الأول 13: 13–14). إن كلـتا القصـتين قايين وشاول تشرحان المواقع: الرب يطلب الطاعة، وليس الأضحية.

في سـفر صـموئيل الأول (15) نجـد نظيرًا للقصة، سوى أن الملك في هذه الحالـة يؤمـر بـتقديم قـربان: الملك العماليقي المأسور الذي «نذر للرب». على كـل، فـإن شـاول يلعب دور الجندي الطيب، وينقذ حياة الملك، وأفضل الماشية وكلٍّ ما غلا ثمنه (سفر صموئيل 15: 9). يفعل ما هو حسن في نظره. هنا أيضًا، الموضـوعة هـي أن الرب سينال الطاعة، وما فعله شاول هو شر في نظر الرب. إنـه يتأسـف لأنه جعل شاول ملكًا. صموئيل نفسه، الذي كان دوره في القصة كابن الرب، يمثل حضور الرب في إسرءيل، يقدم الملك العماليقي قربانًا ليَهْوَه. مـا يهـم هـو الطاعة وليس التضحية. المطلب المفروض على شاول هو نفسه:

سواء أضحّى أم لم يقدم أضحية فليست تلك القضية: الطاعة هي أن يفعل ما هو حسن في عينيي الرب، هذا هو المطلوب. بذلك فإنه، مثل قايين، يمكنه أن يرفع رأسه عاليًا. المبدأ الفلسفي الذي تشرحه تلك القصة الوحشية ليس المبدأ الذي يمكن للقارئ المرهف اليوم أن يرتاح له. إنه محكوم بالمنظور (التراجيدي) التهكمي لقصة الخلق في سفر التكوين (1): خلق الرب العالم حسنًا بنظره. ثم خلق البشرية، التي تتمنى الخير كما تراه. فما هو خير هو خير كما يراه الرب. هذا هو ما يجعله خيرًا. إن قصة شاول، بفعله ما يراه هو خيرًا، يعمل شرًا في عيني الرب تنتهي بإذلال شاول. وعندما يتركه صموئيل، ابن الرب، يزول حضور الرب من شاول.

إن (موضوعة) الطاعة والتضحية أيضًا مركزية لسلسلة إبراهيم الحكائية. في سفر التكوين (12–22) ينتقل إبراهيم من أضحية إلى أضحية، تمامًا كما ينتقل من قصة إلى قصة. يَهْوَه يقبل تقدماته. مع كل فصل لاحق يبني فيه إبراهيم مذبحًا ويضحي لأجل إلهه، يظهر يَهْوَه له ويعد هذا الرجل العقيم بابن. على الفور يرزق الرجل بابنه، ومع ذلك، فإنه يَهْوَه يحيطه علمًا أنه سيأخذ أضحية. إن القصة تمتلك الإمكانية لأن تكون مثيرة للاعتراض للغاية من الناحية العاطفية حيث أن الجمهور يخبر في البدء أن يَهْوَه يمتحن إبراهيم ليس إلا (التكوين 22: 1). إذ يؤمر إبراهيم بأن يضحي بـ«هذا الابن الوحيد» الذي أحبه، لاختبار طاعته. وكما في قصة شاول فإن الموضوعة هي أن الطاعة وليست الأضحية هي الهامة. في شرح تلك القصة، فإن تقابل إبراهيم مع قايين وشاول من الصعب أن يكون أكثر وضوحًا من ذلك. يمتثل إبراهيم. إنه يفعل ما هو خير في عيني الرب، ويرفع رأسه عاليًا. في مشهد عاطفي مؤثر، يسأل ابن إبراهيم في الطريق إلى جبل مورية لتقديم التضحية: «هو ذا النار والحطب ولكن أين الخروف للمحرقة»؟. لا يتردد إبراهيم لحظة واحدة. إنه يمتلك ثقة الفيلسوف: «الرب يرى» (سفر التكوين 22: 8، 14). يمكن أن تكون القصة أيضًا شرحًا لهدف الفيلسوف في المزمور (24: 3–5): «من يصعد إلى جبل يَهْوَه ومن يقوم في موضع أورشليمه، الطاهر اليدين والنقي القلب الذي لم يحمل نفسه إلى الباطل ولا حلف كذبًا. يحمل بركة من عند يَهْوَه، وبرًا من

إلــه خلاصــه». في قصــة إبراهــيم، يفتدي يَهْوَه إسحق بكبش. على جبل الرب هــذا، الرب (يتدبر) (22: 14)! إن التراث الذي يجدد هذا المكان باعتباره موقع هيكل أورشليم هو نفسه تعليق كبير على موضوعة القصة.

يرتــبط ســفر الــتكوين بعضه ببعض بحكاية السلسلة المستمرة من الأبناء، الــتي تــبدأ في الإصــحاح (5). لقــد تم خلق آدم على صورة الرب وشبهه، ذكرًا وأنــثى (5: 1–2). يصــبح آدم أبًــا لابن، وتلك الصورة ذاتها تنتقل إلى شيث، وإلى سلسلة البشرية. يشكل هذا الموضوع بشكل ضمني ضمن مجاز ابن الرب تفهــم الجنس البشري. بما أننا جميعًا مخلوقون على صورة أبينا، فإننا أبناء الرب. هــذه السلســلة المعرّفة بذاتها من الاستمرارية، التي تشمل كل البشرية، تفهم جــيدًا من قبل إنجيل لوقا، الذي يعتمد على هذا اللاهوت عندما يقدم سلسلة أنساب ليسوع مبتدئًا بيوسف ومرجعًا إياها إلى البداية: «بن أنوشخ بن شيث بن آدم ابن الرب» (إنجيل لوقا 3: 30).

لما كان آدم ابن الرب، فإننا جميعًا كذلك. وهذا متضمن في الموضوع المتكرر الأنســاب لســفر الــتكوين: تواليــد أبــناء الرب. مرة عندما يطيح ابن إبراهيم الأصغر إسحق بالابن البكر إسماعيل، ليصبح ابن إبراهيم الوحيد الذي أحبه، ومــرة أخــرى عــندما يــأخذ يعقوب مكان أخيه الأكبر عيسو، فإن إسرءيل ينفذ سلســلة حكايــة ســفر التكوين في دور (المولود البكر) لله. ضمن سياق القصة المحوريــة لتضــحية إبراهــيم في ســفر الــتكوين (22) فــإن هــذا الــدور المكرر للمولود البكر يوقظ الأصداء اللامستقرة للقدر المستقبلي لإسرءيل وللهيكل.

في ســفر الخــروج، يســتهلك دور يَهْــوَه شكلاً مختلفًا من بحث إبراهيم عن ابن. ويجري توضيح موضوعة بحث يَهْوَه عن شعب وموضوعة إسرءيل بوصفه المولــود الــبكر لأول مــرة في الصــراع المميــت بين يَهْوَه وفرعون. مع ذلك فإن مولــود فــرعون الــبكر هــو الــذي يموت عندما (يعبر) ملاك الموت فوق المولود الــبكر لــيهوه. مثلما يقدم موضوع إسرءيل بوصفه ابن الرب، نفسه موضوعة التضــحية وموت المولود البكر بأكبر مدى له من التطور اللاهوتي في الأنبياء. هــذه المجموعــة من المواضيع تتكرر بشكل غالب في الحكايات الشعرية المجمّعة فــيما تدعــى بالأســفار النبوية حيث إن من المستحسن أن نتكلم على شكلين

أخـرين مـن هـذا الـنوع الحكـائي. في هذه القصص، يستخدم دور الزوجات لشـرح علاقـة يَهْوَه بإسرءيل. في المجموعة الأولى من الحكايات، لا يقوم الأولاد بوظيفـتهم كأبـناء الله، يمـثلون حضور الرب في حكاية أكبر. إن دورهم كأطفال الـرب ذاته يعبر مباشرة عن حضور الرب في مصير إسرءيل. في التنويع الثاني لذلـك الموضـوع الحـبكي، لـيس الأبناء بل الزوجات والحبيبات أنفسهن هن اللواتي يستهلكن الدور الأولي لشرح مصير إسرءيل.

3) دور عمانوئيل وابن الرب

تقـدم قصـة شمشـون، من خلال سخريتها الخالية من الاحترام، تأملاً نقديًا عميقًا في أي تقية مفرطة الحماس حول قصص أبناء الرب الكثيرة في التراث. إن المـزاج الـتهكمي نادرًا ما يكون بعيدًا عن أي قصة من قصصنا. أما ما هي أقـل فكاهـية، وتقـدم حتى نقدًا أكثر حدة لتقوانية الحلول الآلهي، فهي الكتل الحكائية محكمة الارتباط القاتمة والتشاؤمية في سفر إشعيا (7–9). إنها تتقاسم الموضـوعة الشـائعة لـولادة طفـل يكون اسمه أو يفسر على أنه عمانوئيل، أي بمـثابة (الـرب معـنا). يقدم إشعيا القصص كتحد لمطلب التقوى الشعبية بأن يكـون الـرب مع إسرءيل. يسأل إشعيا ضمنًا: «هل تريدون حقًا الرب معكم»؟ يقـدم إشـعيا تلـك المجموعـة الصـغيرة مـن القصـائد ومقـاطع من الحكايات القصـيرة المخـتلفة، مقـرونة بتعلـيقات تفسيرية ومناقشة تحقق تنويعات على الموضـوعة الشـائعة موضوعة النبي أو الرب الذي يتخذ إسرءيل زوجة له. إن قـراءة تلـك القصائد والقصص اليوم يشبه كثيرًا الإصغاء إلى مناقشة صاخبة، حيـث يـتحدث كـل المشـاركين في وقت واحد. تتداخل (الموضوعات). تصنع النقاط في سياقات مختلفة. قبل كل شيء، فإن المشاركين الضمنيين يعرفون حول مـا يجـري أكـثر ممـا نعـرف نحـن. في المركز البنيوي لهذه المجموعة من الأشكال المخـتلفة لديـنا ابـنان لإشعيا. الطفلان لهما اسمان إيحائيان، إيجابي وسلبي. فابنه الأول، المولـود لـتوه، يدعـى شـآر يشب (الباقي التائب: إشعيا7: 3). هذا نذير واضـح بـالوعد. وينشـد النشـيد حـول أورشـليم الجديدة. يولد الطفل الثاني لإشـعيا من نبية. ولهذا الطفل يعطي يَهْوَه الاسم التعيس (<مهير شلال هاش

بـاز> / 'الطـريدة سـريعة الـتلف المتعجلة' إشعيا 8: 1، 3). تفسر الحكاية هذا الاسم القبيح لأجل القارئ: قبل أن يبلغ الطفل من العمر ما يكفي لأن يقول (مامـا) و(بابـا) ستسقط دمشق والسامرة بيد آشور. في ثلاثة قصص يقدم لنا إشـعيا تـنويعاته على المواقع الكتابية لعمانوئيل، التي تأخذ في الأدب الكتابي شكلها في نوعين من الأمثولة: أمثولة النبي وأطفاله، وأمثولة يَهْوَه وزوجاته. إن تراث إشعيا عمومًا يتبع النمط الأول.

أ) القصة الساخرة في سفر إشعيا (7: 10–17) هي حكاية مثقفة وهامة بين تلك القصص التي تستعمل مجاز ابن الرب. تبدأ القصة عندما وضع آحاز، ملك دمشق والسامرة تحت الضغط العسكري القوي. يظهره استهلال القصة ملكًا فاضلاً. يرفض تحدي يَهْوَه بالمطالبة بآية، حتى عندما يدعوه الآله لفعل ذلك، حيث يخبره بأنه يمكنه المطالبة بأي آية يرغب فيها. إن ما هو متضمن في رفض آحاز أن الإيمان الورع الذي ينشد آية إنما يقتضي ضمنًا انعدام الإيمان بيَهْوَه.

بـتقديم آحـاز في هـذا الضوء، فإن الحكاية تستدعي بالتأكيد أمثالاً أخلاقية كـتلك الـتي نجدهـا في المزمور (95: 8): «فلا تقسّوا قلوبكم كما في مريبة مثل يـوم مسّة في البرية، حيث جربني آباؤكم. اختبروني. أبصروا أيضًا فعلي». على كـل، ثمـة نـص مقـابل يـرد في سـفر مـيخا (3: 9–12) يبدو أنه قد أشير إليه مباشرة، يقدم سياقًا ملائمًا لفضيلة آحاز. هنا يهدد يَهْوَه ملوك أورشليم لاختبار صـبرهـم بالإيمان بأنه إذا كان معهم في أورشليم فإنه لا يمكن أن يصيبهم أذى. «بسببكم تفلح صهيون كحقل وتصير أورشليم خربًا». مع رفض آحاز المطالبة بآية، فإن إشعيا يعطيه واحدة بأي حال. إنها سلبية تمامًا وتعطى بسخرية لاذعة:

> اسمعـوا يابيـت داود. هـل هـو قلـيل علـيكم أن تضـجروا الناس حتى تضـجروا إلهـي أيضًا. ولكن يعطيكم السيد نفسه آية. ها العذراء تحبل وتلـد ابـنًا وتدعـو اسمه عمانوئيل. [أي، الرب معنا]. زبدًا وعسلاً يأكل مـتى يرفض أن يرفض الشر ويختار الخير تُخلى الأرض التي أنت خاش مـن ملكهـا. يجلـب يَهْـوَه عليك وعلى شعبك وعلى بيت أبيك أيامًا لمَ تأت منذ يوم اعتزال أفرايم عن يهوذا: أي ملك آشور!

من الواضح أننا نجد هنا قصة حميمة مع قصة ولادة ابن الرب وذلك من لغة إعلان ولادة الطفل، مثلما هو واضح أيضًا من الإشارة الواضحة إلى التراث المنذوري. حتى مع أن وصف الولادة الوشيكة لا يخبرنا كيف أصبحت البنت حاملاً، فإن غرضية كلٍ من هذين العنصرين القويين في الرواية تجعل من المستحيل قراءة النص كما لو كان رواية تاريخية وكما لو كانت هذه الأوصاف محض أحداث. تلك في الحقيقة هي المؤشرات الكلاسيكية على نوع حكايتنا. أخيرًا، أن يتعين تسمية الطفل باسم عمانوئيل أو (الرب معنا) بمعناه الضمني الذي لايمكن تفاديه حيث إن الطفل أيضًا يقوم بوظيفته كما يتطلب هذا الاسم الإيجابي حرفيًا، إنما هو إثبات مقنع على أن الطفل يقوم بوظيفته كما يفعل أبناء الرب الآخرون. إنهم يجعلون حضور الرب ظاهرًا في العالم. إنهم عمانوئيلات. التعليق الختامي على النبوءة حول دمار كل من دمشق والسامرة، وحول الأزمنة العصيبة التي تنتظرها أورشليم، هو أيضًا تفسير خارجي. يدل على حضور الرب. إنه هو الذي يعلنه اسم الطفل حاضرًا. فالحضور التدميري للملك الآشوري سيكون الرب لأجل أورشليم. وهذا ما سيحدث قبل أن يكبر الطفل. هذه الآية هي آية آحاز غير المعتادة.

من الواضح أن القارئ مدعو لتفسير أمثولة القصة بلغة مستقبل إسرءيل. يخبرنا سفر إشعيا: «ها أنذا والأولاد الذين أعطاهم يَهْوَه آيات وعجائب في إسرءيل» (8: 18). هكذا تمامًا، فإن القصص تلقى سلسلة من التفسيرات والتوسيعات، التي تشرح تمامًا ما الذي تعنيه هذه الآيات والعجائب. أهم تلك التوسّعات التوسّعان المختلفان على عمانوئيل اللذان نجدهما في الإصحاح (7: 11-25 و8: 5-10). إنهما معًا يغمران تقريبًا موضوعة الأطفال المتباينين، التي تُبنى بها الحكاية المركزية. هذان التوسعان المفسران سلبيان وساخران بشكل فظ. فكل واحد منهما يتمركز في مجاز عمانوئيل، الآية على أن الرب سيكون مع إسرءيل. في الأول، تقدم لنا قصة طفل يولد. شكل مختلف من الطفل الثاني لإشعيا، لأنه أيضًا يحمل القدر السلبي ذاته لإسرءيل. هذا الطفل يدعى عمانوئيل، (الرب معنا). قبل أن يكبر، ينذر اسمه بأن إسرءيل سوف تباد. يختم القسم النثري الافتتاحي من الحكاية في الآية (17) بتعليق إقحامي أو

إضـاءة/ تلمـيع على الحكاية: «ملك آشور». عمانوئيل هو الملك الآشوري! هذا التعليق ليس جزءًا من الحكاية، ولا المقصود منه أن يكون جزءًا من القصة. إنه تعلـيق لاهوتـي، تفسير للقصة من قبل جامعها، هو ما يعتبر في لفائف البحر الميـت بمثابة تفاسير. إنه يعرف هوية الشخصية الشيفرة للقصة. فليس الطفل الـذي سـيولد هـو ملـك آشـور. الطفـل هو آية عمانوئيل. فحضور الرب في إسرءيل هو ملك آشور. إن حضور الرب يجلب الدمار. إلى هذه القصة يضيف المحـرر قصـيدة رباعـية، كل جزء منها يبدأ بعبارة (في ذلك اليوم). هذه الأجزاء توسع وتوضح هذا الحضور الآلهي بصفته دمارًا على أيدي الآشوريين.

أيـام يَهْـوَه، عـندما سـيكون يَهْـوَه معـنا، هـي أيام الدمار، الأيام التي يتعين خشـيتها. تستحضـر المخـيلة الحـرب والدمـار بمـثابة الـرد للغضب والعدالة الآلهـيين. إن نشـوء مجاز (يوم يَهْوَه) بصفته اليوم الذي سيأتي فيه يَهْوَه ويحاكم إسـرءيل يسـتمد قوتـه بالشكل الأكثر مباشرة من رؤية الماضي التي ترى دمار أورشـليم وإسـرءيل القديمـة كعقوبات مستحقة أرسلها الرب. في هذه الرؤية يقـوم ملـوك بـابل وآشور بدور رسل وخدم الرب. إن شعب إسرءيل قد آمن أكـثر ممـا ينبغي بأن الرب سيكون معهم رحيمًا. الآن إن يوم يَهْوَه سيكون يوم غضـب. فوحدهـم أولـئك القلة المحظوظة، «الذين لا يفعلون إثمًا ولا يتكلمون بالكذب ولا يوجد في أفواههم لسان غش لأنهم يرعون ويربضون ولا مخيف» (سفر صفنيا 3: 7-12).

ب) تُقرن القصة السابقة والتعليق بتفسير (تلميع) شعري متعلق بالطفل الثاني لإشعيا (8: 5-10). في هذا التعليق، يقدم لنا تنويع واضح تمامًا على شقيقتي حزقيل، إسرءيل والسامرة، بوصفهما عروسي يَهْوَه. الطفل الأول، عمانوئيل، كان السامرة. إن حضور يَهْوَه في إسرءيل قد جلب دمارها. كما أنه شارك أيضًا بموضوع (الدمار السريع) للطفل الثاني لإشعيا، وقد أصبح الطفل الثاني، المشارك بموضوع عمانوئيل، آية حضور يَهْوَه مرة أخرى، في يهوذا. إن الدمار على أيدي الآشوريين يبرز مرة أخرى بمثابة دليل (مؤشر) القصيدة (8: 8).

ذلـك التعلـيق المـزدوج يكـون متصلاً بتعليق أكثر اتساعًا، مع ذلك، على الـتراث. إنه أيضًا متجذر في موضوعة الأطفال المتباينين للرب. مع ذلك، نعود

الآن إلى الظـلال الإيجابـية الـتي تنـتمي إلى طفـل إشعيا الأول. يقدم لنا تنويع مخـتلف عـلى (البقـية التائـبة). يتمركز على من يشتم ملكه وإلهه (قارن سفر أيـوب 2: 9). تـبقى موضـوعة عمانوئـيل الإصحاحان (7 و8) مهيمنة، ويقدم المحـرر إعادة تفسير إيجابية للكل، كآية على حضور الرب المخلص في إسرءيل. إن تعلـيق هـذا الجـامع على التراث يصل ((ويماهي)) (البقية التائبة)، المولود الـبكر، بـالطفل المـنقذ المولـود لأجـل عرش داود في الإصحاح (9: 6). يخبرنا الـنص المـلخص لوظيفـته التفسـيرية، بنفسـه كـيف تُقرأ تلك الإصحاحات: (اربط الأدلة بعضها ببعض، ضع ختمًا على الإرشادات للطلاب). إن الرسالة الخفـية، في قصـص هؤلاء الأطفال بصفتهم (آيات) و(أعاجيب) قدر إسرءيل، هـي رسـالة الأمـل. هـنا، من سفر إشعيا (8: 16) فصاعدًا، تكون التفاسير، أو ((تفسـير)) المعـلم، صـريحة. تقـدم لـنا قصائد الأمل والوعد. إنها، كمايشرح المعلق، تنتمي إلى قصة ولادة الطفل الأول لإشعيا، (البقية-التائبة)!

أما فصل قصة الولادة في الإصحاح (8) فهو أكثر كمالاً مما هو في إشعيا (7). نجـد تنويعًا جديدًا للطريقة التي يخصب بها الرب المرأة. في إشعيا (8: 1) يؤمر النبي بتدوين اسمٍ (بكلمات بشرية). إن شكل الطلب هو لعب ساخر بشكل ملطـف عـلى تصور النبي الأدبي لتدوين نبوءاته بكلمات إلهية. يَهْوَه يريد أن يكـون مفهومًـا، لذلـك فهو يستعمل لغتنا. الاسم الذي يكتبه إشعيا هو اسم إيحـائي، مع أنه ليس أنيقًا كتلك الأسماء في القصص المنوعة في سفر هوشع (1-3): «الطـريدة السـريعة الهلاك، المتعجلة للوقوع فيه». وهذا من الصعب أن يكون اسمًـا يتمـناه المرء لطفل. إن إشعيا، الذي لا يترك شيئًا لسوء التفسير، يأخذ معه عـندئذ شـاهدين جديرين بالثقة، يقدمان المكافئ القانوني للبرهان على الأبوة الآلهـية لهـذا الطفل. علاوة على ذلك، فإنه يمارس الجنس مع نبية، حيث يلعب يَهْـوَه في هـذه القصـة الشـكلين المذكـر والمؤنـث مـن الأبوة الآلهية. فلكونها مخصـبة، تلـد ابـنًا. يُعطـى الطفـل اسمـه؛ إنه الاسم الذي يقرر مصير اسرائيل ودمشق، إنه سيتحقق بشكل أسرع حتى مما في المزدوجة القصصية لسفر إشعيا (7): قـبل أن يتعـلم الطفـل الكـلام (إشـعيا 8: 4). مـرة أخرى أيضًا، حضور الرب هو مصير إسرءيل على يدي ملك آشور.

هـذا الطفـل أيضًا هو عمانوئيل: (الرب معنا). في القصيدتين القصيرتين اللـتين تلـيان القصـة في (8: 5–8 و8: 9–10) نتوصل إلى فهم ما يعنيه إشعيا بهذا المجاز اللاهوتي المركزي للحضور الآلهي. من المستحسن أن نتذكر أنه مع تشـكيلاتها الكـبيرة مـن الشـكل القصصـي والوصفي فإن كل قصص ابن الرب تتعامل مع خيط مشترك في مناقشة واسعة النطاق. إنها موضوعة مركزية للاهـوت الكتاب: الحياة والمادة المشتركتان، المقارنات والتقابلات والتشابهات، تـوازن وتشـابك وامـتزاج الموضـوع والأشكال المتعلقة بالآلهي والبشري. إننا نـتعامل مـع أدب واع تمامًـا لحقـيقة أن لغته حول الرب هي لغة بشرية ناقصة بشـكل قـاتل ومخادعـة ضمنًا. هنا في إشعيا، ومرة أخرى تلو المرة في نصوصنا، يسـأل صـوت الـراوي بفظاظة ما الذي يحدث عندما يصبح الآلهي مشمولاً مع البشري؟ هل هي فكرة جيدة؟

ج) الشطر النثري الذي نجده في إشعيا (8: 16–9: 1) هو مقال تفسيري يقدم لقصيدة إشعيا (9: 2–7) كنبوءة تَحوّل المصائر التدميرية المقررة في الحكايات النبوئية لسفر إشعيا (7: 1–8: 15). إنه يفتتح بإعلان الرجاء الخاص للنبي (8: 17) في مقابل إسرءيل القديم لقصص عمانوئيل، الممثل بأولئك الذين يستشيرون الوسطاء والعرافين بدلاً من الرب، أولئك الذين «يسبون ملكهم وإلههم» هم «إلى الظلام مطرودون» (8: 21–22). مع رجاء إشعيا، فإن مثل هذه الظلمة والقتامة تتحول إلى مجاز امرأة في حالة كرب: ليست سوى زوجة إشعيا، أورشليم الجديدة في المخاض: إن ظلمتها ليست قاتمة، بل مبشرة بالتحول. الطفل، أي (البقية التائبة) تارة عمانوئيل التدمير، وتارة يأخذ شكل ولادة جديدة. في هذا المقطع التفسيري المدهش، فإن (موضوعات) التدمير يتم تحويلها بشكل جذري إلى موضوعات الأمل: «الشعب السالك في الظلمة أبصر نورًا عظيمًا. الجالسون في أرض ظلال الموت أشرق عليهم نور . . لأن كل سلاح المتسلح في الوغى وكل رداء مدحرج في الدماء يكون للحريق مأكلاً للنار» (إشعيا 9: 8–5).

الحـرب تم تحويـلها إلى أمـل. يَهْـوَه وزوجته، أورشليم الجديدة، يلدان طفلاً رائعًـا: إسـرءيل الجديد. تكون الأنماط الواضحة للخرافة المحيطة بمجازات ابن الـرب ومسـيح يَهْـوَه شـفافة في كل مكان. يتم دمج المجازات المركزية لإسرءيل بوصـفه المولـود الـبكر للـرب يَهْوَه، ومجاز السامرة و أورشليم بوصفها زوجة يَهْـوَه، ومجاز شعب الرب كمثال لإسرءيل جديد، معًا هنا، ويعاد تفسير نبوءات القـدر المشؤوم للاصحاحين (7 و8) حول إسرءيل القديم وتحويلها عن طريق رجـاء الإصـحاح (9) في البقـية التائـبة. يفسـر أشـعيا هـؤلاء العمانوئيلـيات الأطفـال، بكـل أصـدائهم الخرافـية المعقدة لتراثي ابن الرب والمسيح، بشكل بسـيط جدًا كما يتصرف الرب في هذا العالم. إنه يعّرف الرب هذا بوصفه إله رحمـة، إلهًا منقذًا. هذا ما يعنيه عمانوئيل: (الرب معنا). إن طفل إشعيا (9: 2-7) هـو الرب نفسه. يتم فهم منبت لاهوت العهد القديم حول حضور الرب عن طريق هذه القصيدة القوية. تنشدها زوجة إشعيا في المخاض، وهي تلد إسرءيل الجديد، مصير البقية التائبة: عمانوئيل الجديد: الرب/ إيل معنا.

> لأنـه يولد لنا ولدٌ ونعطى ابنًا وتكون الرياسة على كتفه ويدعى اسمًا
> عجيبًا مشيرًا إلهًا قديرًا أبًا أبديًا رئيس السلام (إشعيا 9: 6).

إن إشـعيا (9) بإعادة صياغة الأساس الخرافي والكوني لقصتي الإصحاحين (7 و8) عن طفل مولود، يحمل بقوة القدرة المغرية لمثل هذا الإسقاط للإلهي.

4) الأنبيله وموضوع ابن الرب

عـندما يُقـرأ سـفر هوشـع بـتجرد سعيًا لخلق نبي تاريخي كجزء من تاريخ إسـرءيل القديـم، فإنه يبرز كإنشاء مدهش بجزئين. يقدم الأول (الإصحاحات 1-3) كأمثولة سيرية ذاتية، يظهر فيها زواج النبي من بغي بمثابة محاكاة تهكمية لعلاقة الـرب بإسرءيل. يتحدد قدر إسرءيل من خلال أسماء أولاد هوشع. الجزء الثاني مـن السـفر (الإصـحاحات 4-14) هـو سلسلة من القصائد التفسيرية ضمنًا الـتي تقدم تعليقًا على الحكاية النثرية. الموضوعة هي دعوة إلى التوبة: «ارجع يا إسرءيل إلى يَهْوَه إلهك لأنك قد تعثرت بإثمك. خذوا معكم كلامًا وارجعوا إلى

يَهْـوَه. قولوا له ارفع كل إثم واقبل حسنًا فنقدم عجول شفاهنا» (هوشع 14: 2–3). المؤلـف الضـمني، الـذي يـأخذ دور المعلم الآلهي، يخاطب الجمهور بأحجية في ختام هذا العمل: «أنا كسروة خضراء. من قبلي يوجد ثمرك. من هو حكيم حتى يفهـم هـذه الأمور وفهيم حتى يعرفها. فإن طرق يَهْوَه مستقيمة (34) والأبرار يسـلكون فيها. وأما المنافقون فيعثرون فيها» (هوشع 14: 9–10). إن القصة لا تخاطب إسرءيل القديم من أي فترة سابقة للنفي. فالجمهور، القارئ المستهدف، هـو طالـب الفلسـفة، الملتزم الورع بلاهوت طريق سفر المزامير، هو الجمهور المخاطـب في المـزمور (1: 3–6) نفسـه: «فيكون [الرجل المستقيم] كشجرة . . التي تعطي ثمرها في أوانه. وورقها لا يذبل . . لأن يَهْوَه يعلم طريق الأبرار. أما طـريق الأشـرار فـتهلك». إن هوشـع لـيس رجـل القرن الثامن، المتأذي بفعل التقليـد الساخر للزواج. في حكاية مليئة بالمسحة الخفية الساخرة، يتهكم على دور الرب الذي يمثل الزوج المخلص مع الشعب الخائن. إنها قصة رومانسية: حكاية صبر طويل على المعاناة ينتهي بالرحمة.

إنها أيضًا قصة مبنية بشكل خجول على مجموعة من تنويعات الحكاية التي يشـيد تفاعـلها موضـوعة متماسكة واحدة إذ يتم تقديم ثلاث قصص متعاقبة كـل مـنها تنويع للأخرى، في الإصحاحات الافتتاحية الثلاثة من السفر. فأسماء الشخصـيات في هـذه الحكايـات هي كلها أسماء ايحائية، تقوي وظائفها الرمزية بشـكل أساسـي. في القصة الافتتاحية يصدر يَهْوَه الحكم، أي أن هوشع، ينبغي أن يتخذ بغيًا كزوجة له وينجب منها أطفالاً. لا يترك الجمهور في شك للحظة حـول تفسـير هـذه التعلـيمات. عـندما يشـرح يَهْـوَه لهذا النبي المخلّص: «لأن الأرض [أي إسرءيل] قد زنت زنى تاركة يَهْوَه».

هوشع يتزوج البغي، «دمار» جومر وتلد له ابنًا. يَهْوَه يطلق على الابن اسم (بـذور الـرب) يزرعـيل الـذي هـو أيضًـا اسـم الـوادي الكبير الفاصل بين المرتفعات والجليل. إن اسم الطفل هو تعليق درامي على دمار إسرءيل. فلماذا سيدمر إسرءيل، لماذا يتعين على مملكته أن تنتهي؟ ذلك لمعاقبة ياهو لأجل الدم الـذي سـفكه في سهل يزرعيل (هوشع 1: 4–5). في البداية، فإن الإحالة تبدو عـلى القصـة الـتي نجدهـا في الإصحاحين (9 و10) من سفر الملوك الثاني. مع

ذلـك، ومع أن جامع قصص سفر الملوك قلما يستحسن ما يفعله ياهو أكثر مما يفعلـه هوشـع (هكـذا سـفر الملوك الثاني 10: 31) فإن القصة التي نعرفها في سـفر الملـوك هـي قصة إيجابية بالكامل. إن أحاب ويزبل هما السيئان، في حين أن يـاهو يقـاتل جنـبًا إلى جنب مع نبي يَهْوَه أليشع. إنه مسيح يَهْوَه في القصة، هـو الـذي يخوض حروب يَهْوَه. يؤمر بقتل أنبياء بعل في سهل يزرعيل، وإبادة أحاب وعائلته. كونه ينفذ مشيئة يَهْوَه إنما يجري تأكيده في ختام القصة. يقول له يَهْـوَه: «من أجل أنك قد أحسنت بعمل ما هو مستقيم في عيني وحسب كلّ ما بقلـبي فعلـت ببيـت أحـاب فأبـناؤك إلى الجـيل الـرابع يجلسـون على كرسي إسرءيل». (سفر الملوك الثاني 10: 30).

هـذه بالتأكـيد ليسـت قصـة ياهو الذي يعرفه هوشع ويشير إليه! إن ياهو ذاك، بـدلاً مـن كونـه الخـادم المخلص ليَهْوَه وعدو بعل، قد أبعد إسرءيل عن يَهْـوَه، ولذلـك فقـد تسبب في نهاية المملكة. هذا التنويع الضمني للقصة في سـفر الملـوك يـدل بشكل واضح على توجّه وتقييم لاهوتيين لحكايات العهد القديـم. إنـه يقتضـي ضمنًا لامبالاة جوهرية في كل من سفري الملوك وهوشع بالأحداث بصفتها تاريخية.

في حـين أن هوشـع سـيعود باقتضـاب إلى قصـة هـذا الطفـل الأول في الإصـحاح (3) ينـتقل الـنص إلى تـنويع لـلحكاية، وهذا ما يهيمن على بقية الإصـحاح. تلـد جومر طفلين. الأول بنت يطلق عليها اسم 'لو رحمة'. إسرءيل لـن تجـد رحمـة أو مغفـرة. ثـم تلد ابنًا يدعى 'لو عمي' (ليس شعبي). بنكران مـرجع لصـدى التحديد الذاتي لهوية يَهْوَه سفر الخروج (3: 12) بصفته الرب لأجـل إسرءيل (أنا معكم) فإن يَهْوَه يخاطب الطفل: «لستم شعبي وأنا لا أكون لكـم» (هوشـع 1: 9). رسالة القصة شفافة: يكرر اسما هذين الطفلين أحدهما الآخـر، ويحـددان معًـا قدر إسرءيل. كما تضمر أيضًا مناقشة مستمرة يقوم بها المؤلف الضمني لسفر هوشع مع تراث سفر الخروج.

يـتم الـتخلي عـن تلـك الحكايـة بالسرعة ذاتها التي يتم بها التخلي عن الأولى إذ يـنعطف نصـنا بشـكل مفاجـئ إلى التعلـيق. في ثلاثة أبيات قصيرة (هوشـع 1: 10–2:1) يفسر هوشع حكايتيه بشكل متماسك؛ يتبنى وجهة نظر

تاريخية مثيرة تمامًا. فهذا الإسرءيل الممثل بأولاد البغي هو ماضي إسرءيل. لمقابلة إسرءيل القديم، إسرءيل النبذ بحاضر مفعم بالأمل، يردد هوشع صدى وعد سفر التكوين لإبراهيم في الإصحاح (13: 16) من سفر التكوين. هذا الإسرءيل الجديد سيكون «كرمل البحر . ».. وعوضًا عن أن يقال لهم (لستم شعبي) يقال لهم (أبناء الرب الحي). هوشيا يعكس الزمن مرة أخرى. فإسرءيله الجديد يعكس صورة المملكة الموحّدة. يصبح يوم غضب وعقاب يَهْوَه «يوم سهل يزرعيل عظيم». هذا هو الآن ياهو الخير ضد أحاب الشرير. ولد هوشع يمكن الآن أن يدعى: (أنتم شعبي). تصبح أخته (وجدت رحمة). في هذه الشطحات الأدبية القليلة، يعطي هوشع صورة للرب بوصفه السيد الآلهي على مر التاريخ، عاكسًا قدر إسرءيل وجاعلاً من الماضي حاضرًا. من الواضح تمامًا أن بنية نصنا، مع إعطاء حكاية الإصحاحات الأولى تعليقًا عن طريق أشعار الجزء الثاني من سفر هوشع، تكشف عن نفسها بصفتها خطابًا. إنها مناقشة وتحليل لعلاقة حب-كراهية ليَهْوَه مع إسرءيل. هذه ليست نبوءة بالقدر المشؤوم. إنها تشدد، بالأحرى على الرحمة الآلهية بلا قيود. الرب قد نبذ إسرءيل القديم. وبحرية مكافئة لها تم الآن قبول إسرءيل. تكون رحمته إلهية، لكونها غير مستحقة.

تتكون بقية الإصحاح (2) من ردين منوعين آخرين. أول هذين الردين، في الإصحاح (2: 2-15) يؤطر موضوعة التعليق الثاني على قصة يوشيا وزوجته بمثابة يَهْوَه وزوجته، مع الصدى المرجّع للطلاق: »حاكموا أمكم حاكموا، أنها ليست امرأتي وأنا لست رجلها«. يناشد الشاعر الآلهي زوجته أن تتخلى عن بغائها. يهدد بتجريدها من ثيابها. القصيدة تقدم يَهْوَه في شجار عاشق حول غراميات زوجته مع بعل والآلهة الأخرين. كان على الدوام هو، يَهْوَه، زوجها (أي بعلها) الذي منحها كل ما تملكه. مع ذلك فقد أنكرته ونسيته. في الأبيات الختامية من هذا التعليق الشعري، يعترف يَهْوَه للقارئ بحبه الثابت وإن يكن من طرف واحد، «لكن هاأنذا أتملقها وأذهب بها إلى البرية وألاطفها». البرية تحمل إشارة ضمنية إلى موسى وإسرءيل في الخماسية. مرة أخرى حوّل الشاعر الماضي إلى نذير مستقبلي بالعودة إلى يَهْوَه. يصبح وادي سهل يزرعيل الآن

وادي عخور: باب الرجاء! بهذا الإلماع الأدبي، يردد المؤلف صدى قصة المحاكمة والإدانة في سفر يشوع (7) حيث كان عخور (وادي الكدر). إن الماضي، تاريخ إدانة ونبذ إسرءيل، قد تم قلبه، ومعلق سفر هوشع الضمني يستشف رسالة رجاء من حكاية زواج يَهْوَه بزوجته البغي.

في سفر هوشع (2: 16–23) ثمة تعليق ثالث يكمل المناقشة. بالتقاط المقتطف (يوم سهل يزرعيل عظيم) من سفر هوشع (2: 2) يقدم هذا التفسير النهائي ثلاثة قصائد قصيرة توسع هذا الموضوع المتكرر. «في ذاك اليوم يقول يَهْوَه إنك تدعينني رجلي ولا تدعينني بعد بعلي» (سفر هوشع 2: 16–23). مرة أخرى يعود الشاعر إلى الماضي لأجل الميثاق الأبدي لإله لإسرءيل ويدخله في الحاضر. في ذاك اليوم، يعقد يَهْوَه ميثاقه مع إسرءيل إلى الأبد. في ال(في ذاك اليوم الأخير) تعود القصيدة إلى الحكاية السيرية الذاتية لهوشع: «ويكون في ذلك اليوم أني أستجيب يقول يَهْوَه أستجيب السموات وهي تستجيب الأرض . . وأرحم لو رحمة وأقول للو عمي، (أنت شعبي) وهو يجيب: (أنت إلهي)».

هذه القصة المزدوجة لأولاد يَهْوَه الثلاثة، مع تعليقها الثلاثي، تختم هنا عندما «يعود» الطفل (المعنى الضمني بالعبرانية: 'يتوب') ويستجيب لأبيه الآلهي. على كل، ليس مفاجئًا أن معلقًا أخر يضيف مع ذلك تفسيرًا منوعًا أخر لنصنا بتزويدنا، في الإصحاح (3) القصير جدًا، بحكاية ثالثة حول زوجة وفية، مع ذلك، لهوشع. هذه القصة أيضًا تقدم لنا صورة كاريكاتورية ساخرة لإسرءيل. إن التعليقات، مع كل جنسويتها الفجة تمتلك ميزة كوميدية ملحوظة. فالمرأة، مثل إسرءيل، كان لها عشيق أخر، وهي زانية، لذلك فإن النبي يشتريها بنصف السعر. ثم يفرض عليها شروطًا صارمة. إذ لا يجوز لها أن تتخذ عشاقًا أخرين بعد الآن. وحتى زوجها يَهْوَه، لن يضاجعها. تختم القصة بتعليق موجز، يعطينا معنى القصة بالرجوع إلى موضوع توبة النفي المنجية. إسرءيل ستعيش طويلاً دون ملك أو أمير، دون تضحية أو عبادة. (بعد ذلك يعود بنو إسرءيل ويطلبون يَهْوَه إلههم وداود ملكهم). هنا مرة أخرى، في هذا التعليق الأخير، يصارع تاريخ الماضي بلغة الرجاء الحاضر لإنشاء النص.

تلك الحكاية اللاهوتية الأساسية عن النبي وزوجته كأمثولة محجوبة بغلالة رقيقة للعلاقة بين يَهْوَه وإسرءيل، بتعليقاتها المفسرة ومناقشتها، ولعبها الحر

بمجازات التاريخ، ليست محصورة بسفر هوشع. إنها أساسية للخطاب النبوئي وأساسية لفهمنا لأسفار الأنبياء. إنها مجموعات من الشعر المعقد والنشيد والتعليق التأريخي مندمج بعضها ببعض في شكل في رؤيا هذا النبي العظيم أو ذاك، ورؤى إلهه. تظهر القصة مرتين في سفر حزقيال.

5) أمثولة يَهْوَه وزوجاته

أ) تمتلك الحكاية في سفر حزقيال (16) بعضًا من فظاظة مخيلة هوشع الجنسوية. مع ذلك، فهي شهوانية (إيروسية) بشكل أكثر انفتاحًا في وصفها الحميم لعناية يَهْوَه بعروسه الشابة. تبدأ القصة بأورشليم كطفلة مهجورة. كان أبوها أموريًا، وأمها حثية. كانت مرمية في حقل دون أن يقطع حبلها السري. كانت غير مغسولة، ولا يسترها شئ من الثياب. لا شفقة، لاشيء سوى الاشمئزاز عندما ولدت. عندما عثر يَهْوَه على هذه اللقيطة مضرجة بدمها، قال لها: «قلت لك بدمك عيشي. جعلتك ربوة كنبات الحقل» (16: 7). تكبر الطفلة لتصبح امرأة. مع ذلك «ما تزال عارية ومكشوفة».

بأصداء متكررة لنشيد الإنشاد، يصف حزقيال مشهد حب بين يَهْوَه وعروسه أورشليم. عندما مرّ يَهْوَه للمرة الثانية، كانت أورشليم، العروس الشابة، جاهزة للحب. وهكذا فإن يَهْوَه (سترها) باتخاذها زوجة له. ثم يدخلها الحمام وينظفها من دمها المشيمي ويمسحها بالزيت. إن موضوع الدم، من المشاهد المنوعة للطفل المولود حديثًا والمرأة الناضجة للزواج والفتاة العذراء، تمتزج هنا عندما يأخذ يَهْوَه أورشليم عروسًا له. يلبسها يَهْوَه ويغطيها بالحلي. تصبح أورشليم مشهورة بجمالها وبهائها اللذين منحهما لها يَهْوَه.

ثم يتحول المشهد مرة أخرى إذ يُستبدل بالأوصاف (الدرامية) للفصول الافتتاحية تعليق ومحاكمة موبِّخة. تهيمن الأنماط نفسها كالتي نجدها في قصص سفر هوشع. إن أورشليم قد وثقت بجمالها وتحولت إلى البغاء. بقلب رواية سفر التكوين لخلق الإنسان في صورة الرب (سفر التكوين 1: 26) تأخذ أورشليم حيلها وتجعل الآلهة في صورة البشر (الرجال). ومع هذه الآلهة تمارس البغاء

(حزقيال 16: 17). تنسى عنايته بها عندما كانت صغيرة. سرعان ما يغوص حزقيال في تاريخ أورشليم بصفته تاريخ بغاء: مع المصريين، الفلسطيين، الآشوريين، والبابليين. يَهْوَه سيعرّيها ويتركها تحت رحمة هؤلاء (العشاق). يقارن يَهْوَه أورشليم (بأختيها) السامرة وسدوم. عندئذ، بشكل يشبه كثيرًا قصص هوشع، فإن سفر حزقيال يجعل يَهْوَه يتغير فجأة. بدلاً من الإدانة، يتكلم على الاستعادة. سوف يستعيد سدوم والسامرة، وسوف يستعيد أورشليم. مرة أخرى، كما في سفر هوشع، يختم حزقيال القصة بمقابلة العقاب المؤقت بميثاق أبدي. هذا الأخير، سوف يمنحه لأورشليم عندما يغفر لها كل ما ارتكبته.

ثمة تنويع لموضوعة أخوات أورشليم هذه تتم معالجته في سفر حزقيال (23). في هذه القصة، يجري عرض المقدمة بخطوط سريعة. ثمة أختان، أهولة وأهوليبة. كانتا بغيتين في مصر عندما كانتا صغيرتين. تزوجهما يَهْوَه وولدتا له أطفالاً. أهولة هي السامرة وأهوليبة هي أورشليم. أهولة كانت خائنة، واتخذت الآشوريين وآلهتهم عشاقًا لها. بسبب ذلك، قام يَهْوَه بتسليمها لعشاقها، الذين قتلوها وأخذوا أولادها. هذه، بالطبع، إشارة شفافة إلى دمار السامرة وإلى (سبي) سكانها. رأت أهوليبة عقاب شقيقتها لكنها تجاهلت ذلك. فهي أيضًا قد اتخذت الآشوريين وآلهتهم عشاقًا لها، وحتى أنها «أعدَّت مضجع حب» لأجل البابليين. عندئذ يعلن يَهْوَه أن ما حل بالسامرة سوف يحل بأورشليم. سيقتل أولادها وسيحرق بيتها. أخيرًا، تخبرنا هذه القصة الساخرة، التي تردد صدى هوشع (3) أن أورشليم يمكنها أن تسمعه مع ذلك «تعلمان أنني أنا السيد يَهْوَه».

هذه القصة القاتمة تنتهي بالإدانة والعقاب. إنها تتبع بتعليقين موسعين. أول هذين التعليقين (حزقيال 24: 1–14) يطور موضوعة حصار أورشليم على أيدي البابليين. إنه يخلط مجازًا لأجل أورشليم بوصفها قِدْرًا للطهي، يتم فيه غلي أفضل ما لدى أورشليم، وتستعمل عظامهم كوقود. التعليق الثاني (24: 15–27) يوازي مجاز أورشليم بصفتها زوجة النبي في شخص البغي أهوليبة. إن زوجة حزقيال يتعين أن تموت. مع ذلك، فإن حزقيال يؤمر بألا يحزن عليها. هذه (الآية) توصل القصة في الإصحاح (23) إلى خاتمتها المناسبة. هيكل يَهْوَه «شهوة أعينكم» سيدمر. ويسقط بالسيف سكان أورشليم، أولاد حزقيال،

وهـذا ليس سببًا للحداد، لأنه سيقود إلى ما هو حسن في عيني الرب. «في ذلك الـيوم ينفتح فمك للمنفلت وتتكلم ولا تكون من بعد أبكم. وتكون لهم آية فيعلمون أنى أنا يَهْوَه».

كمـا في سـفر هوشـع، فإن هذه المناقشة الكاملة التي نجدها في سفر حزقيال قاسـية وخالـية من الحس، وحتى همجية للغاية، بالنسبة إلى الماضي. إنها عديمة الـرحمة، كتقيـيم لماضـي أورشـليم، أو للآلام التي ينطوي عليها دمار أي مدينة. ولكـن لا هوشـع ولا حزقـيال يركـز عـلى مديـنة الماضـي، بآلامها على أيدي البابلـيين. إن هـذا بعيد بشكل واضح في الماضي. تشبّه نهاية أورشليم، كنهاية السـامرة مـن قبـلها، بدمار سدوم وعمورة. إنه إنذار، وقت الامتحان. فالتقابل الضـمني هـو مـع إسـرءيل و أورشـليم اللتين تعودان الآن إلى يَهْوَه وتعتبران بمـثابة إسرءيل جديدة وأورشليم جديدة. هذه الأورشليم لا يحكمها أنبياء القدر المشؤوم القساة، بل يحكمها الرجاء.

ب) إن أمثولة يَهْوَه وزوجاته تستهلك أيضًا في سفر إرميا (3–4) ويشار إلى (موضوعتها) بشكل متكرر في كل مكان من هذا السفر. يقدم إرميا مجازه بصوت الزوج المحزون. لقد أصبحت أورشليمه زوجة رجل آخر، فهل يتعين على يَهْوَه أن يعيدها؟ لا يمكنه ذلك. يتم تصوير أورشليم في دور عاهرة (سفر إرميا 3: 1–2). ثمة صورة ثالثة: هي تقف على قارعة الطريق، تنتظر عشاقها (3: 2) لقد أرسل يَهْوَه الجفاف عقابًا. في الإصحاح (3: 6–11) يفسر تعليق نثري هذه الافتتاحية بالإحالة على قصص يوشيا في سفر الملوك الثاني. بعد أن لعبت إسرءيل دور البغي، طلّقها يَهْوَه. تعطى يهوذا دور شقيقة إسرءيل. فهي كانت أيضًا وقحة غادرة وعاهرة، تتظاهر فقط بالعودة إلى يَهْوَه. إن يَهْوَه يتأسف الآن على الرحمة التي أظهرها ليوشع.

يسـتخدم تـنويع مثير للاهتمام للرحمة الآلهية هنا. ففي مقابل غضب يهوذا مـن الـزوجة المنافقة، يختار يَهْوَه أن يغفر لإسرءيل ويطلب منها العودة إليه. ثم يخلط يَهْوَه [بنيَ] إسرءيل و[بنيَ] يهوذا، فيتكلم عليهم بوصفهم أبناءه «ارجعوا أيهـا البـنون العصـاة، لأني سُدْتُ عليكم». إنها البقية الناجية بعد النفي تلك

الـتي يخاطـبها بقوله: «فآخذكم واحدًا من المدينة واثنين من العشيرة وآتي بكم إلى صـهيون» (3: 14). يدخل إرميا موضوعة العودة: زوج يتوسل زوجته الخائنة أن تـتغير. إنـه يطالـب الآن، بلغـة التقوانـية، بخصـاء القلب، بالتزام أخلاقي وروحـي (4: 4). في الإصـحاح (4: 22) يعـود إرمـيا إلى موضوعة أبنائه. الآن، إنهـم حمقى وضائعون: «لأن شعبي أحمق. إياي لم يعرفوا. هم بنون جاهلون وهم غير فاهمين. هم حكماء في عمل الشر ولعمل الصالح ما يفهمون».

في خـتام هـذا المجـاز لإسـرءيل ويهـوذا بوصفهما زوجتي الرب ونبيه، يطل إرميا على الأرض في عدم من النفي في الصحراء، توهو وبوهو قصة الخلق في سـفر الـتكوين (1). يلعب إرميا تنويعًا على إشعيا (9). يسمع يَهْوَه صرخات ابنـته صـهيون. إنهـا في المخـاض تحـاول أن تلـد طفـلاً، ولكنها، مرددة صدى عـروس نشـيد الإنشـاد المهـددة بالحراس، تكون محاطة بعشاقها، الذي يحاولون قتـلها. بشـكل يشـبه كثيرًا مقاربة سدوم بإبراهيم في سفر التكوين (18) يخبر يَهْوَه نبيه أن يجري عبر شوارع أورشليم ليجد شخصًا واحدًا يسير في استقامة وينشـد الحقيقة. عندها يمكن أن يعفو عن أورشليم (5: 1). من هذه الصحراء سـوف يحقـق يَهْـوَه الخلـق الجديد لأورشليم جديدة. في الإصحاحين (30 و31) سـيجعل إرمـيا يَهْـوَه يعـود إلى حبيـبتي شـبابه هـاتين ويـبدل مصـيرهما. إنـه سـيعيدهما مـن الشمال. مرة أخرى، تختلط المجازات. يخطب يَهْوَه قائلاً: «صرت لإسـرءيل أبًـا وإفـرا يـم هـو بكري» (31: 9). مثل أب محب، يغفر يَهْوَه إثمهم وينسى خطيئتهم (31: 34).

6) إسرءيل بوصفه حبيب الرب

إن القصـة المألوفـة لـيَهْوَه وزوجاتـه كما يمثلها هوشع وحزقيال وإرميا هي أمثولة خشنة وموجهة، تتعامل مع الحضور الآلهي في السامرة و أورشليم. لكن هـذا الـنقد والحكـم ليسـا سـوى نصـف إمكانـية هذا المجاز القوي في الأدب الكتابي. فنشيد الإنشاد وإشعيا يأخذان الأمثولة في اتجاه مختلف تمامًا.

يقدم سفر إشعيا أولا مجاز أورشليم كزوجة يَهْوَه في نشيد في الإصحاح (5: 1-7) بطـريقة تتـبع أسـلوب حزقـيال بشـكل وثيق للغاية حيث تكون المعالم

الرئيسية للأمثولة ظاهرة بوضوح. للنشيد صوتان. في البداية، إنه صوت منشد المزمور الذي ينشد للرب يَهْوَه، يخاطبه بالنعت: (حبيبي). هذا النعت الآلهي <دودي> الذي يردد صدى اسم ملك أورشليم الأسطوري داود <دود> مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالهيكل على جبل صهيون. تتصل بهذه المجازات صورة أورشليم بصفتها جنة يَهْوَه على الأرض. هذا المجاز بالضبط هو ما يتم الاعتماد عليه هنا. فالنشيد حول يَهْوَه وكَرْمِه:

> كان لحبيبي كرم على أكمة خصبة. فنقبه ونقى حجارته وغرسه كرمًا سوَّره وبنى برجًا في وسطه ونقر فيه أيضًا معصرة فانتظر أن يصنع عنبًا فصنع عنبًا رديئًا.

في عملية قلب لمثل الحصرم الذي يأكله الأب المستشْهَد به في سفر إرميا (31: 29–30) وسفر حزقيال (18: 2) فإن هذا العنب ينتظر الأسنان الآلهية لكي تضرس. المجاز هو تنويع ليَهْوَه مع زوجته البغي والضالة. يصبح هذا ظاهرًا عندما يبدل النشيد في سفر إشعيا (5) بصوت يَهْوَه ينشد تذمره لشعب أورشليم. بكل ارتباك الديوث عاثر الحظ، يطلب من الجمهور أن يحكم بينه وبين كرمه: «ماذا يصنع أيضًا لكرمي وأنا لم أصنعه له»؟ يتابع يَهْوَه وصف غضبه الناقم، إلى حد كبير على طريقة هوشع وحزقيال: كيف سيزيل الجدار الواقي للكرم ويسمح بتدميره. سيدع الأعشاب الضارة تنمو فيه ويمنع عنه المطر. في التراكيب الموازية للآية (7) يفسر يَهْوَه النشيد لأجلنا. فالكرم هو بيت إسرءيل، الكرمة هي شعب يهوذا. هذا النشيد، مع تعليقه يتبع في الآيات (8، 11، 13، 20، 26) بعدد من الأصوات الأخرى، كل واحد منها على حدة يعلق على القصة. يظهر دخول هذه الأصوات أن حكايتنا الكتابية مشادة تمتلك سياقها في مناقشة حول التراث. أحيانًا، كما في الآية (13) يلتزم التفسير بنقطة أورشليم ودمارها. في أحيان أخرى، مع ذلك، كما في الآية (11) تجوب المناقشة بين الشرور الاجتماعية التي تكاد تكون ذات صلة بالمدينة، كأخطار الشرب (السكر). ما هو مؤثر تمامًا هو تلك (الويلات) التي أضافها في الآيات (20–23) من قبل أحد المشاركين في المناقشة. هؤلاء يحولون التعليق إلى تعليق حول الأخلاق الكونية. إن المناقشة لاتعود أبدًا إلى الكرم أو إلى «زارعه الخائب».

يظهـر موضـوع أورشـليم بوصفها قرينة يَهْوَه، مع موضوع الهيكل بوصفه جنـته، مـرة أخرى في نشيد الإنشاد. هناك يكون تنويعًا واضحًا للنصوص التي رأيـناها. مـع ذلك، ففي نشيد الإنشاد، يكون لهذا الموضوع ظل إيجابي جدًا. إن حـب الـرب أورشـليم تتم مقارنته بحب سليمان الشهواني محظيته. في النشيد الافتـتاحي للاصحاح (6) تنكشف الجنة. إن النشيد ينشد عن الاشتياق النكد (لأورشليم الجميلة) إلى إلهها. «أين ذهب حبيبك أيتها الجميلة بين النساء؟ أين توجه حبيبك فنطلبه معك»؟ ويكون يَهْوَه 'حبيبها' (مرة أخرى <دود> كما لدى داود). يكـون الجـواب مفعمًـا بدفقـة مـن التلميح الشهواني: «حبيبي نزل إلى جنـته، إلى خمـائل الطيـب ليرعـى في الجـنات ويجمـع السوسن». هذه هي جنة الجنسـانية للإصـحاح (4: 16 و5: 1) عـندما تنشـد أورشـليم لحبيـبها الـرب: «اسـتيقظي يـا ريـح الشـمال وتعـالي يـا ريـح الجنوب. هبي على جنتي فتقطر أطـيابها. ليأت حبيبي إلى جنته ويأكل ثمره النفيس». فيرد يَهْوَه: «قد دخلت جنتي يا أختي العروس. قطفت مرّي مع طيبي. أكلت شهدي مع عسلي. شربت خمري مع لبني. كلوا أيها الأصحاب اشربوا واسكروا أيها الأحباء».

هـذا اللعب الصريح، المجازي جنسيًا على موضوعة حضور الرب في أورشليم الجديـدة هـو الـذي يقدم نظيرًا قويًا للعالم الأدبي للكتاب المقدس حول أورشليم القديمـة وقصـص ردتهـا ودمارهـا. مما لاشك فيه، أن سفر نشيد الأنشاد لسليمان يقدم لنا أكثف التنويعات الكثيرة للكتاب على موضوعة زيجات يَهْوَه.

الفصل الخامس عشر

عالم الكتاب الفكري

1) تاريخ من؟

حان الوقت لأن نعالج مسألة مُلكية التاريخ. فالكتابة هي ممارسة التأثير والإقناع، وهذا يصح على التاريخ كما يصح على أي شكل آخر من الكتابة. لذلك، على المرء أن يقرأ ما هو غير مكتوب ومضمر فقط. إن التاريخ ليس الماضي نفسه. فالماضي لا يوجد بالنسبة إلينا. أما التاريخ، تصورات الماضي المتغيرة كما الناس الذين يكتبونها، فهو طريقتنا في التحدث حول ذاك الماضي: تلك الخبرات والأحداث التي كانت ممكنة الحدوث ذات مرة، لكنها لم تعد تحدث. إنه نتاج للأدب. بهذا الشكل، ينتمي التاريخ إلى أولئك الذين يقومون بالكتابة.

إن قدرة التراث على إعادة التفسير الخلاقة وتعرضه لذلك ليسا محصورين كثيرًا بمضمون التراث، ولا بمدى اقترابه من أصول التراث في الماضي. إنما يتم تحديدها بشكل شبه تام من قبل حاملي التراث. فنصٌّ كالذي نجده في الكتاب يقع تحت رحمة أولئك الذين يدعون التراث ملكًا لهم ويفسرونه. لقد أولي القليل جدًا من الانتباه لهذه المسألة، التي تكمن قريبة جدًا من صميم كتابة التاريخ. عندما نسأل حول الذين نقلوا القصص وجلبوها على مدى القرون

بوصفها ذات معنى، لا يمكننا إلا بصعوبة أن نتفادى استنتاج أن تاريخ إسرءيل هو في معظمه تاريخ أوروبي. إن هذا التاريخ، سواءً أكان يهوديًا أم مسيحيًا، هو نتاج أوروبة وكان مركزيًا لفهمها ذاتها. لقد كتبته أوروبة، وكتبته لغايات أوروبة الخاصة! فليس من المجدي ببساطة أن نعود إلى أورشليم، أو إلى الإسكندرية أو إلى بابل، إلى فترة مختارة من العصور القديمة الكلاسيكية، وأن نتخيل تاريخنا يحدث أو كتابنا يُشكل. أولاً: يجب أن نسأل حول كيف وصل إلينا هذا الكتاب وهذا التاريخ. يجب أن نقرّ بأن سياقه ضمن عالمنا يؤثر في فهمنا دلالة هذا التاريخ. فليس الكتاب هو بالضبط ما نقرأ بنظارات التفسير المذهَّبة، بل التاريخ أيضًا.

إن النظرة الأحادية حول تاريخ فلسطين تؤيد مزاعم الاستمرارية الفكرية والروحية الأوروبية مع الكتاب، ومع ما هو مؤكد بصفته ماضي أوروبة. إن الهوية الذاتية لأوروبة، بصفتها مسيحية، تمتلك قصة أصلها في الكتاب، وهي قصة تعود إلى الخلق. فوظيفة قصص الأصل هي أن تقدم لقرائها مكانًا يجدونه بأنفسهم. إن الفهم الذاتي الأوروبي ليس محصورًا بأي عدد محدود من أساطير الأصل الكتابية، سواءً كان هذا ظاهرًا في شكل إسرءيل القديم لسفر التكوين أم في شكل إسرءيل جديد كإسرءيل سفر عزرا أو إسرءيل استهلال إنجيل يوحنا. إن قصة الأصل الأوربية قد تأثرت أيضًا بأسطورة التاريخ، أي الإيمان بالبحث عن تاريخ الماضي كما حدث فعلاً. هذا النظام الاعتقادي يعتمد على الثروة العاطفية (الوجدانية) لاكتشاف الذات. إن إصلاح ونهضة المجتمع ما بعد القروسطي قد نقل تصورًا محددًا جدًا وممثلاً ماضيًا بعيدًا سحيقًا بصفته الأساس لهويته الخاصة. لقد خلق بحث أوروبة عن مصادرها من خلال إعادة اكتشاف جذورها الكلاسيكية والكتابية الحاجة إلى التاريخ الذي استكشفته على أنه، في الحقيقة، الماضي الحقيقي: ماضٍ منح الشرعية للخيارات الثورية. في مثل هذا السياق المشوش المنزوع من مكانه من الإيمان تم الاعتقاد بالتاريخ بدلاً من معرفته.

لقد تضافرت مزاعم أوروبة حول الكتاب مع مزاعمها حول الإرث الثقافي والفكري في اليونان الكلاسيكية وفي الهيلينية. وفي أنظمة التعليم

الأوروبـي، تم تكـرار هـذا الـتراث مـرة أخرى، ومرة أخرى حدد موقع جذوره الروحـية في الإمـبراطورية الرومانية. إن بربرية العصور الوسطى المبكرة، قبل أن يـأخذ ابن رشد وابن سينا على عاتقهما مهمة إعادة تربية أوروبة، هي فترة مظـلمة مـن تاريخنا لا يمكن إلا للإسكندنيافيين، بأساطيرهم عن الفايكنغ، أن يقـتاتوا علـيها الـيوم بحنين إلى الماضي. لقد خلق توكيد أوروبة أحادي النظرة، والـذي يكاد يسوّغ تاريخيًا، خلق للجذور الكلاسيكية هويةً تلامسُ كل مظهر مـن مظاهـر انعكاسـها الـثقافي. إن المزاعم التاريخية لأوروبة والغرب بالملكية الفكـرية والروحـية لسـورية وفلسـطين القديمـتين إنما تبدأ قبل الآن في إعادة اكتشـاف المسـيحية الغربـية في القـرن الـرابع جذورهـا الدينـية في (الأرض المقدسـة). انعكـس هـذا، على سبيل المثال، عن طريق البحث العلمي المشبع بالحـنين (النوسـتالجي) في آثـار العصـور القديمة الكتابية المبكرة منذ القديسة هيلينـا وجـيروم. فقدمـت لنا رحلاتهما كلاً من درب آلام أورشليم والكتاب الغـربي الأول. إن تـأثير التشوشـات التي تنطوي عليها (إعادة الكشف) هذه الواضـحة جـدًا في التركـيز الديـني القروسـطي عـلى بقايا الصليب الحقيقي والأماكن المقدسة، هو الأكثر تنويرًا عندما نعالج مسائل قدرة الآثاريات الكتابية على فهم الماضي الذي تنقب عنه.

إن الـتماهي الأوروبي بـالكتاب أيضًا يجد أصوله في إعادة تشكيل تراثات عصـر النهضـة والتـنوير. وقد تُوِّجت الأولى بالثورة البروتستانتية التي أكدت لأجـل الكـتاب مكانـة نقديـة في العـالم اللاهوتي للجامعة وفي الحياة الخلقية والروحـية لكـل إنسـان. وفـيما تمـيز الأخير (التنوير) بالنموذج الإرشادي(1) للـتاريخ في صميم مفهوم حديث للواقع، تم استنطاق الماضي بشكل مباشر من خلال الصوت الحي لإلهه الخالق للعالم القديم. إن أوروبة تتحكم بعالم الماضي ذاك، وبإلهه، بوضع يدها الثابتة على الدقة الإبداعية للتاريخ.

عـلى سبيل المثال، أظهرت جيوش نابليون بداية اهتمام الدراسات الحديثة بالشـرق الأوسـط. فقـادت (نوسـتالجيا) الدراسات التاريخية والأثرية إلى إعادة تأكـيد حقـوق أوروبـة في ماضـي فلسـطين. وذلـك ليس فقط جزءًا من رؤيتنا لميراثنا في حضارة ينظر إليها على أنها نشأت بشكل متدرج على مدى (5000)

سـنة، بـل إنه أيضًا عنصر أساسي من الصراع الديني الذي يخوضه المسيحيون في سبيل مصالحهم الفكرية في التعليم في الغرب. في كلا المسعيين، فإن المفهوم المغـرّب والخـاص للإثنـية، الـذي طمس ماضي فلسطين، قام بوظيفته في دعم تسلسـل التعاقـب الـتاريخي. هـذا التعاقـب يـبدأ مـن الشرق الأدنى القديم، والـذي يُـلخص في الكـتاب العـبراني، مرورًا بالوحدات الهيلينية للإسكندر، وانـتهاءً بـالعهد الجديـد إلى المسـيحية المبكرة. إن الوظيفة التوجيهية الأساسية لمـثل هـذه السلاسـل الـرابطة المركـزية في الفهم الذاتي للغرب هي، بالطبع، الاسـتقرار. لكـن (النوسـتالجيا) أي الحـنين الـتأريخي للماضي كما ينبئنا حول أنفسـنا، يخلـق فقدانًـا للذاكرة وقصر نظر في الحاجة إلى اختزال آخرية الماضي. إنـنا فقـط نعـيد اكتشـاف ما نحن قادرون على الاعتراف به. إن قبولنا لأنفسنا بوصـفنا أسـياد التاريخ يأتي بثمن: إنه ثمن هوية الماضي. هذا المنظور المستغرق في الذات، الذي يميز النزعة التاريخية الأوروبية، ينعكس اليوم في أفكار التطور المـتدرج الـتي اضـطلعت بدور مركزي في رؤية الدراسات الأوروبية اللانقدية للماضي بوصفه تحضيرًا لأجل أوروبة المسيحية.

عـندما حـول البحث الآثاري والتاريخي قصة الكتاب إلى تاريخ لفلسطين، مـن العصر البرونزي إلى تدمير أورشليم من قبل الجيش البابلي، فقد أدى في السـيرورة إلى تغـيير كـلٍ مـن العصـرين البرونزي والحديدي. أصبح العصر الحديـدي للآثاريـات الكتّابية إعادة صياغة معقلنة للعهد القديم: كتابًا مقدسًا علمانـيًا إذا شـئت. لقـد أفـاد عصـر فلسـطين الحديـدي كمقدمة إلى الكتاب: ليسـت هامـة في ذاتها فحسب بل بسبب ما حدث بعدئذ. كانت تلك فترات محظوظـة. فحـتى عهـد قريـب جـدًا، انتهى تاريخ فلسطين القديمة بالنسبة إلى معظـم الباحـثين في القرن السادس قبل الميلاد. فبين عشية وضحاها كما يبدو كـف عـن أن يكـون جـزءًا وظيفـيًا مـن الشرق الأدنى القديم عندما سقطت أورشـليم. إن القـرون الستة التي تفصل بين نبوخذنصر ويسوع كانت تنتمي إلى تـاريخ مطمـوس. كـان ذلك متوقعًا ضمن عداء النموذج الإرشادي القديم للسـامية، هـذا الـنموذج الذي اعتبرت فيه هذه الفترة، التي تعرضت لتحريف إسـرءيلي إلى يهوديـة، بمثابة عصر مظلم. إن الفترة المدعوة بعهد ما بعد السبي

كانت عهد ظلامية دينية، زمن خيانة الكتاب عن طريق النزعة القومية الحرفية و(الزينوفوبية) لما أصبح يعرف باسم (اليهودية المبكرة). كان نظير العهد القديم ملحوظًا هنا، عندما ترك الكتاب القمم الأخلاقية للنبوءة ليطور (كاريكاتورًا) بروتستانتيًا للكاثوليكية الرومانية. تعصبًا دينيًا أعمى خاضعًا لسيطرة الكهنة، يركز على العبادة، وينتظر مخلصه المصلح.

لقد اعتبر عهد (ما بعد السبي) ذاك بمثابة فترة انتقال وتحضير، فترة قادت إلى المسيحية. إن (تواريخ إسرءيل) كانت جزءًا من التاريخ اليهودي. كانت اليهودية ناشزة عن مسيرة التاريخ، التي كانت بالأحرى تتقدم على إيقاع المسيحية. في مثل هذا التاريخ المدفوع بالخلاص لا شيء ذا أهمية يقع بين العهدين. فقد تم ادخار العهد الروماني في فلسطين لأجل يسوع. حتى إن سقوط أورشليم قد تم تمديده من قبل الكثيرين حتى ثورات باركوخبا وطرد اليهود من فلسطين في عام (135 ق م) مع صورته المسبقة المكتوبة للانحلال النهائي لأوروبة. هذه الخاتمة الحديثة لتواريخ إسرءيل الماضية مهما تكن خالية من المعنى فإن نزعتها العنصرية قد مرت دون أن يلحظها أحد في غمرة الانشغال بدور إسرءيل في قصة أصل أوروبة.

بعد انتهاء التمردات اليهودية لعامي (70 و135 م) فإن الحماس التاريخي الغربي يتبع الصليب باتجاه الغرب. فالمسيحية ((الشرقية)) مهما كانت أساسية للمسيحية، يتم التخلي عنها عندما يؤخذ بولس أسيرًا إلى روما أوروبة. إن هذا ينسجم مع الفهم الذاتي لأوروبة. فالعهد الروماني المتأخر في فلسطين، حتى القرون الثلاثة من الحكم المسيحي لبيزنطة، قد أمّن شيئًا من المصلحة الفكرية للغرب منذ نهب الصليبيين للقسطنطينية. إن الإسلام، القابلة المولّدة للنهضة الأوروبية، هو بشكل مفارق عالم كامل مستقل. فالمسافات الفكرية هنا، بالطبع، هي مسافاتنا: وليست مسافات الماضي. أمسى ختام تاريخ فلسطين بنفي اليهود من أورشليم انعكاسًا مباشرًا لهوية الكنيسة بوصفها أورشليم الجديدة وإسرءيل الجديدة. فمن خلال التاريخ، تصبح الكنيسة الغربية الوريثة الشرعية للدين الكتابي: بحيلة من مؤرخيها! هذا الفهم الذاتي للكنيسة، المكتسب من خلال التأمل النقدي، قد يكون أو لا

يكـون مـنظورًا شـرعيًا للاهـوت. إنـه الفهم الذي يجب على المنظور النقدي الذاتي أن يتحداه.

يعتـبر تـراث الأصـل الأوروبـي أوروبـة الغربـية بمثابة تركيبة من تيارين فكـريين متبايـنين: تـيار المسيحية-اليهودية من جهة، وتيار نقيضتها، التراثات الثقافـية الإغريقـية والهيلينـية، من جهة أخرى. إن تصور الكتاب بصفته نتاجًا ل(عهد قديم) و(عهد جديد) إنما يعكس هذا الانقسام الثنائي. فالعهد القديم لَـيس الـتراث الإغـريقي، الـذي يدعـى غالـبًا بالسـبعوني، الذي شكّل الجزء الأكبر من الكتب المقدسة المسيحية الأولى، كالتي نجدها في مجموعات مخطوطات القـرن الرابع: مخطوطات الفاتيكان ومخطوطات سيناء (35). بالأحرى، فقد كان العهـد (القديـم) وقـد وضـع حيـث يمكـن أن يمهـد لعهـد (جديـد) إطاحي (انقلابـي)؛ تمامًـا مثـلما أن إسرءيل (القديم) الذي يُماهى الآن على نحو كلي بالـيهودية، يمكـن أن يُمـاهى (بإسـرءيل الجديـد) المسـيحي. لقد أصبح العهد القديـم عـلى نحـو مـتزايد في هـذا الـتراث المسيحي والأوروبي كتابًا مقدسًا يهوديًـا. كـان عبرانيًا، كان شرقيًا، وكان شرقيًا أدنيًا قديمًا. تم تخيل لغته ومفهومه عـلى أنهما مختلفان جذريًا عن لغة ومفهوم العهد الجديد، الذي كان ينتمي إلى العـالم الجديـد الشجاع للهيلينية. ومع أن معظم تلك الإمبراطورية كانت تمتد عـبر الخاصـرة الجنوبـية لاسـية، فـإن الهيلينـية كانـت تُعتبر إغريقية وأوروبية، ومتحضـرة. لقـد لعبـت الحـروف الإغريقـية دورًا مـميزًا في المخـيلة التاريخـية الأوروبية. فاليونان لم تكن فقط وافدًا متأخرًا إلى الحضارة، الممتدة إلى حد كبير إلى الـثقافات المكـتوبة الأقدم عهدًا بشكل هائل، والعوالم الفكرية للأناضول السـاحلية وفينيقـيا ومصر، بل إن الهيلينية ورثت رؤية إمبراطورية أقدم للعالم. لقـد كانـت الهيلينـية النـتاج التراكمـي للـثقافة العالمية على مدى قرون. منذ الـبداية قـبل ذلك لدى هيمنة آشور على المشرق في القرن التاسع قبل الميلاد، كان الشرق الأدنى القديم قد طور على مدى طويل ثقافة عالمية متفاعلة دامت حتى هزيمة القوات التركية في نهاية الحرب العالمية الأولى.

ولـيس لـنا أن ننسـى أن الهيلينـية كانت ثقافة ذات مراكز بالكاد أوروبية. فالهيلينـية كانـت في موطـنها في اسـية وفي إفريقـية: في بـابل وفي الإسكندرية. وهاتـان كانـتا مركـزيها الفكريين. ليس معنى هذا أن الثقافة كانت آسيوية أو

أنها كانت إفريقية أيضًا. في أوج السلطة الآشورية، كانت الإمبراطورية تمتد من وادي النيل إلى أفغانستان. في ظل الفرس، امتدت الإمبراطورية إلى وادي الإندوس وامتدت العلاقات التجارية إلى الصين. وعندما هزمت الجيوش التي يقودها المقدونيون أخيرًا القوات الفارسية، انضمت أوروبا المتوسطية إلى الإمبراطورية. حتى عندما حكم القادة المقدونيون، فإن مركز السلطة قد بقي في الشرق. عندما انقسمت الإمبراطورية على امتداد خطوط تصدعاتها القديمة، فإن اسية (بما فيها معظم سورية الكبرى وقرطاج الفينيقية) قد وجدت مركزها في بابل. لقد كان مركز إفريقية بما فيها مصر والنوبة، في مدينة الإسكندرية المتوسطية أساسًا.

جاءت روما أولاً إلى الإمبراطورية فقط كنتيجة لتنافسها مع التجارة الفينيقية لأجل السيطرة على المرافئ المتوسطة المركزية. تحركت شرقًا عن طريق مصر. إن الدور التاريخي للإسكندرية قد شلته روما إلى مجرد دعوة ناجحة لأجل السلطة الإمبراطورية. لم يكن الرومان قادرين على الإطاحة بالإدارة البابلية والسلوقية والهيلينية لاسية إلا بعد هذا الاستيلاء الناجح على المقر التقليدي للإمبراطورية. فهذه لم تكن إمبراطورية رومانية، أكثر مما كانت إمبراطورية إغريقية–مقدونية. تعلّم الرومان اللغة الإغريقية عندما امتدت الإمبراطورية غربًا. ولم تنته الإمبراطورية بسقوط روما. إذ لم تكن تمتلك جذورًا أوروبية جوهرية. انتقلت الإدارة إلى القسطنطينية، ومن ثم إلى دمشق وبغداد، لتعود في النهاية إلى اسطنبول. لقد كان توجهنا الأوروبي هو الذي تصور هذا العالم السياسي بلغة الطموحات الفردية المتوالية. هذا التصور تخيلي إلى حد كبير.

إن التسلسل التاريخي للهيمنة الخارجية على فلسطين يكاد يكون متواصلاً من الإمبراطورية الآشورية إلى الأزمنة الحديثة. حتى الحشمونيون المستقلون اسميًا عن العهد المكابي الفاصل كانوا يعكسون الاتساع المتزايد للسلطة الرومانية. إن مفهومي الهوية الذاتية والفهم الذاتي اللذين ينتميان إلى الدول القومية الأوروبية، يتطلبان رؤية للسيادة أكثر اختلافًا من أن تجد لها مكانًا في العصور القديمة. فلم يكن ملوك أوروبا المركزيون والمطلقون هم الذين حكموا العالم القديم، بل خادم الآله. إن مجاز الملك في العالم القديم، الذي يعني ((الحكم الذاتي)) من المهم فهمه،

نظرًا لأنه ليس مصادفة أن العالم الكتابي يجد مثل هذه الوفرة في الملوك بين مزارعي فلسطين الضئيلين. إذا كان مقر كرسي الحكم يعكس الملك الآلهي للملوك، فعلى المرء أنذاك أن يجعل العالم مأهولاً، كما في حكايات غريم وشهرزاد، بعدد كبير من الملوك والأمراء قدر المستطاع.

2) اللاهوت تأملاً نقديًا

منح تراث أصلنا الأوروبي قيمة لتباين الاعتقاد والمعرفة. هذه القطبية التي تقسم الواقع إلى عالمي الإيمان والعلم تنعكس في التضاد الذي يقدمه لنا المؤرخون بين عالم الشرق الأدنى القديم، عالم يهيمن عليه تعدد الآلهة، والاعتقاد والخرافة (التي ينتمي إليها كتاب العهد القديم) وعالم الهيلينية، عالم يحكم فيه المنطق والعقل والعالم الأخلاقي للعهد الجديد. إن الحاسم لقبول مثل هذه الرؤية العالمية هو التصور الأولي للاختلاف بين الإيمان والعلم.

هذه الانقسامات المصطنعة من قبلنا هي التي تتطلب التحدي. تمامًا كما لا يوجد فاصل كبير بين الإمبراطوريتين الآشورية والفارسية، أو بين الفارسية والهيلينية، فإن الاختلاف بين العالمين الفكريين للشرق الأدنى القديم والهيلينية هو إلى حد كبير من نتاج المراقب. فلو مسح المرء نصف ألفية من السنوات، كما فعل كثير من الباحثين الكتابيين، وقارن الآشوريين بفلاسفة الإسكندرية، لوجد اختلافًا جذريًا وتتابعية. ولكن ليس عالم الهيلينية سليلاً مباشرًا للثقافة الفكرية للشرق الأدنى القديم، من بابل إلى طيبة فقط، بل إن الثقافة الهيلينية ذاتها، ذات الجذور التي عمرها قرون، هي نتاج لحضارة امتدت من البحر المتوسط الغربي إلى وادي الاندوس ومن هضبة الأناضول إلى السودان. ليس ثمة طريقة تفكير إغريقية تحديدًا، أكثر مما كان ثمة طريقة عبرانية أو سامية. لم يكن ثمة طريقة تفكير سابقة للمنطق لمقارنتها بالفلسفة الإغريقية. إن أرسطو قد صاغ وصنف (مَنْهَجَ) ما كان مفهومًا بشكل جيد لقرون من الزمن. تظهر النصوص الفلسفية الرسمية من قبل مع بعض أقدم نصوصنا من سومر القديمة ومصر.

ولم تكن الإمبراطورية التي أسسها الآشوريون المسعى الأول لفرض السلطة السياسية على المنطقة ذات اللغات والثقافات العديدة، بل كانت

الأكثر ديمومة. إن سياساتها المتبعة في الإدارة الإقليمية والترحيل (التهجير) السكاني قد ذهبت بعيدًا في تحفيز الوعي بـ ((وجود)) عالم مترابط من الشعوب الكثيرة ضمن سياق سياسي مشترك. عندما سقطت نينوى بيد البابليين في عام (605 ق م) لم تسقط أي إمبراطورية؛ إذ انتقلت إدارة الإمبراطورية القديمة إلى بابل. عندما دخل الجيش الفارسي بابل في عام (539 ق م) انتقلت الإدارة من كونها إدارة الملك البابلي نبونيد وحاشيته، إلى إدارة قورش وفُرسه. لقد بقي ((العالم)) يُدار من بابل. فالإدارة الجديدة إلى حد كبير لم تفتح الإمبراطورية من جديد، لكي ترسخ شرعية تعاقبها على الإمبراطورية. لقد وسّع الفرس الاستخدام الإداري للغة الآرامية السامية الغربية التي تم إدخالها من قبل الآشوريين، وساعد ذلك على توحيد الإمبراطورية فكريا كما سياسيًا. في أواخر القرن الرابع، عندما اجتاح المقدونيون اسية بقيادة الإسكندر، لم يجلبوا معهم اللغة اليونانية إلى الإمبراطورية في اسية وإفريقية فحسب، بل أدخلوا أيضًا بشكل فعلي المناطق المتوسطية من أوروبة للمرة الأولى في العالم الثقافي للفكر الإمبراطوري.

لقد جلبت الإمبراطورية تغيرات كثيرة، ليس أقلها التغيرات الفكرية، التغيرات في كيفية فهم الناس لأنفسهم كما العالم الذي يعيشون فيه. إن إحدى أعمق هذه التغيرات إنما ينعكس في الأفكار حول الآلهي، وخصوصًا التباينات بين ما يُعتبر تعددًا للآلهة والتوحيد. إن (الإيمان) بإله، سواء كان واحدًا أم أكثر، لم يكن إلى حد كبير نتاجًا للإيمان بالتراث بقدر ما كان طريقة فهم، والتعبير عن، واقع العالم المعيش و(المختار). تعكس المناقشات في العصور القديمة حول الآلهي مظاهر الواقع المتصور بشكل واعٍ بصفته مجهولاً. هذا اللاهوت الذي اشترك فيه الكتاب، العهدان القديم والجديد، يعكس رؤية للعالم يقع مركزها في إدراكٍ للجهل البشري لخداع الإدراك الحسي، المترافق باعتراف شبه شامل بالخواص التي لا يمكن وصفها والمتعالية للحياة والخصب والحكمة.

كان هذا اللاهوت مظهرًا من مظاهر الفلسفة والعلم القديمين. لم يكن هيلينيًا بهذا الشكل المحدد بقدر ما كان نتاجًا للثقافة الفكرية الموحدة التي

خلقتها الإمبراطورية في وقت مبكر يعود إلى العهد الآشوري. إن المعرفة هي التي توضع تحديدًا في تباين وفي تضاد مع العوالم القصصية القديمة للآلهة. من المؤرخ المبكر هيكاتيوس إلى أفلاطون وكتاب المسرح الإغريق، ومن نبونيد البابلي حتى إشعيا ومؤلف سفر الخروج، قلما كان تعدد الآلهة والتوحيد متعارضين. بل كانا بالأحرى يعكسان مظهرين مختلفين لطيف مشترك من التطور الفكري. كان ثمة استمرارية بين تعدد الآلهة والتوحيد إضافة إلى سيرورة التفسير المتغير. إن تغيرات رؤية العالم، التي قل أن تكون مفاجئة أو ثورية، كانت نتيجة لأكثر من ألف عام من الاندماج الثقافي. فالأزمة في مثل هذه التغيرات كانت مرتبطة قبل كل شيء بفهم التعالي الآلهي، وبالأفكار المتعلقة بحقيقة ووظيفة وشرعية الآلهة الشخصيين للقصة. إن الصراع على المعتقدات التي تدور حول وحدة الآلهي قد جاء متأخرًا وكان على الدوام يمتلك بؤرة سياسية بشكل ظاهر.

منذ وقت مبكر على الأقل في العهد الآشوري من الإمبراطورية، في ما يُعتقد غالبًا أنها العوالم المتعددة الآلهة لمصر وسورية وبلاد ما بين النهرين، فهم الناس التأمليون جيدًا الاختلاف الواضح بين الآلهة أنفسهم والتماثيل والصور التي كانت تستعمل لتمثيلهم. كما فهموا أيضًا الاختلاف بين قوى الطبيعة والقدرات الآلهية التي خلقتها. يمكن رؤية هذا في بعض أوصاف الآلهة العليا، مثل الآله البابلي مردوك. في قصة الخلق، يُعطى خمسين اسمًا من الأسماء الآلهية. هذا المجاز يتيح له الاضطلاع بخاصية القدرة الكلية. إذ يمكن لمردوك أن يخلق بالكلمة وحدها. ينظر إليه على أنه يمتلك، في أسمائه، كل القدرات الكثيرة التي يمكن أن تُنسب إلى الآله. أما القصص الأخرى حول أصول الآلهة فتصفهم على نحو متكرر بأنهم قد انحدروا من أب واحد أو من زوجين إلهيين أصليين. إن مثل هذه المواضيع القصصية تعكس فهمًا يتصف بالوحدة والتماسك في عالم إلهي يشبه كثيرًا جدًا افتتاحية حكايات سفر التكوين. كل هذه المجازات تعكس فهمًا للبشرية بوصفها واحدة في الجوهر.

لدى تعامل الآلهة مع البشر الآخرين، فإن الانتصارات العسكرية قد شجعت على ابتداع الأوصاف المتبجحة بشكلٍ موالٍ لآلهة العدو الواقع في

الأسـر وحـتى الاسـترقاق. إن الحمايـة والتراتبـية اللـتين كانـتا قائمـتين بـين الألوهـات (الأرباب) الإقليميين المختلفين الكثر تعكسان أيضًا بشكل واضح الهيمـنة السياسية لعهود بعينها. في الوقت نفسه، فإن أرباب الدول الحليفة أو أربـاب الـدول الـتي تعقـد معهـا معـاهدات تجاريـة، إنمـا يتم تقديمهم بطريقة تماهـيهم بمـردوك. إن اسـم الآله سين، يَهْوَه الحامي لمدينة حران الآشورية، على سـبيل المـثال، هـو أحد أسماء مردوك. في عالم إمبراطوري، حيث كان الملك أيضًا ملـك الملوك، كان ثمة أيضًا إله إمبراطوري، كان خادمه هو ذاك الملك. إن هذا لم يضـع فقـط مـردوك عـلى رأس البانثيون. فمثلما أن سلطات كل ملوك العالم الإمـبراطوري كـلها لم تكـن تعكس سوى سلطة ملك واحد، فإن سلطة الآلهة الآخرين لم تكن تعكس سوى سلطة إله واحد.

في العـالم السامي الغربي الأبسط كانت تلك النزعات ظاهرة بشكل أكثر وضـوحًا. ففي عالم التجارة وصناعة السفن، حيث كان الاحتكاك بين الثقافات واللغـات الكـثيرة أمـرًا شـائعًا، كـان الـتجار السوريون والفينيقيون يُماهون بسـهولة آلهـة معيـنين لـمنطقة بالآلهـة ذوي الوظيفة المماثلة لمنطقة أخرى. بهذه الطريقة أمكن مماهاة عشتارت بعشتار في الشرق وبفينوس في الغرب الأقصى. وأمكـن مماهـاة يـام بـبوزيدون، وبعـل بحـدد ويَهْوَه. مثل تلك التوفيقية لقيت تشجيعًا في حقيقة أن كثيرًا من أسماء الأرباب الساميين الغربيين كانت تعكس بشـكل مباشـر وظـيفة الآلـه المفـترض. فالإسـم إيـل يترجم ببساطة (الرب) ويُمـاهى بسـهولة بـزيوس العـالم الإيجي. يترجم بعل بمعنى (سيد) أو (زوج) مُـوت بمعـنى (مَـوْت) يـام بمعـنى (بحـر/يم) وما شابه. في بعض الأحيان كانوا يوزعـون الوظـائف بشـكل مخـتلف، حيث، على سبيل المثال، كان من الممكن مماهاة بعل بكل من حدد وإيل، أو يَهْوَه بكل من بعل وإلوهيم. لا يتبقى سوى خطـوة صـغيرة جـدًا للاعـتراف بأن هذه الآلهة كانت ضمنًا وظائف لعالم إلهي واحـد. وعـندما منحـت الشـعوب المخـتلفة هـذه الوظـائف أسماء مختلفة، فإن الاعـتراف جـاء سـريعًا بأن الآلهة أنفسهم يختلفون بعضهم عن بعض بسبب التمييزات الممنوحة لهم من قبل البشر. إن الآلهة المحددين الذين عرفهم الناس هم الآلهة الذين صنعوهم بأنفسهم للتعبير عن العالم الآلهي.

إن إحدى الطرق الأكثر تواترًا التي خصصت بها القصة والشعر والصلاة السامية الغربية الآلهة لأجل وظائف محددة جدًا هي اتخاذ اسم إله أعلى عادة ما يكون (إيل) ، لكن بعل وحدد ويَهْوَه كانوا معتمدين أيضًا، مع إضافة نعت وصفي. بهذه الطريقة، كشف إيل عن وجوه مختلفة عديدة. فكان (العلي) و(الرحيم) إله العاصفة. كذلك فإن الأماكن وأسماء بلدات أو أقاليم محددة منحت أولئك الأرباب شبه شمولية أكثر خصوصية. هكذا نجد (يَهْوَه السامرة) و(يَهْوَه تيمان). لدينا بعل وعشيرتـ[ـه] إضافة إلى يَهْوَه وعشيرتـ[ـه] من دون خلط. لقد صار الاسم الآلهي يعكس ربًا محليًا خصوصيًا جدًا. في الوقت نفسه، ثمة ضمنًا فهم ناقص للشمولية.

لقد فهم المثقفون جيدًا الفرق بين القصص والأغاني التي تدور حول أفعال وسلوك الآلهة والآلهات، والسلوك الفعلي للإله في العالم. لقد أوجدت هذه التمييزات بعدئذ، حتى كما هي اليوم، في الوقت نفسه الذي كانت فيه جماهير الناس تفكر بالآلهة أنفسهم في المعابد، في المطر وفي القصص. إن مجازات اللغة تنطوي على مدلولاتها وتستدعيها. ثمة اختلاف شاسع بين خلق العالم القصصي للآلهة وتلقي هذا العالم القصصي.

أخيرًا، إن وعي الدور البشري في خلق عالم الآلهة المحدد بصفته مرتبطًا بوظائفهم وبصفته منعكسًا في القصص والشعائر والصلوات، قد أوجد الحاجة إلى الكلام على الآلهي على هذا النحو، بغض النظر عما خلقه البشر كآلهة. إن الفكر النقدي ليس فكرًا حديثًا فقط. فالإطنابات قد طورت في الأدب السامي الغربي. إن تشكيلة من التعابير مثل (إله الروح) و(إله السماء) أصبحت هي التعابير الأكثر شيوعًا لوصف الآله بأنه متعال. كانت الصفة المجردة لهذه المجازات تحسينًا إيجابيًا على الأسماء الخمسين لمردوك. في الكتاب يُعبر عن هذا المردوك ببساطة بصيغة الجمع من الكلمة العبرانية التي تعني (الرب) وهي إلوهيم. إن الصفة الجمعية، بمعنى القدرة على كل الأشياء الآلهية متضمنة في فهم الكتاب. تظهر أقدم الإشارات التي نجدها في نصوص القرن الثامن الآرامية التي تذكر (بعل شميم/ بعل السماوات/ سيد السماء). في العهد الفارسي، بإمكان المرء أن يجادل بأن هذه الرؤية للإلهي كانت هي المعيار

بالنسبة إلى سورية وفلسطين. إن العالم الذي تمتلك فيه الآلهة وجوهًا عديدة وأسماء عديدة إنما كان عالم الفكر البشري. لقد كان من المفهوم جيدًا أن الآلهة هم تعبيرات بشرية حول الآلهي. فالآلهي الحقيقي كان روحيًا، ومجهولاً. خلافًا للأشياء المادية، التي كانت فردية وخاضعة بشكل مستمر للتغير، كان إله السماء روحًا، واحدًا وأبديًا.

قلما كان نشوء هذا الفهم للتوحيد بالكاد مضادًا لعبادة تشكيلة من الآلهة. على العكس تمامًا من ذلك، كانت هذه التشكيلة من الآلهة والتشكيلة من الأفراد ومن الآلهة التي تتغير، مظهرًا ضروريًا للعلاقات البشرية بالمتعالي. إن كلاً من آلهة التراث، وأشكال العبادة قد أصبحت خاضعة لمثل هذا الفكر النقدي. فالآلهة، كانعكاسات بشرية، قد تكون زائفة، تمامًا مثلما أن عبادتها يمكن أن تكون فارغة وفاسدة. في أواخر القرن الخامس قبل الميلاد كان ثمة شكل أو آخر من هذا التوحيد المتعالي معروفًا في أقاليم عديدة مختلفة في اليونان، يمكن رؤيته بالشكل الأفضل في كتابات أفلاطون حول الواحد، الحق، الخيّر والجميل. في بابل يتم التكلم على الآله سين في بعض النصوص بالطريقة ذاتها التي يتم التكلم بها على بعل السامي في سورية. في بلاد فارس، كثيرًا ما يُفهم (آهورا مازدا) على هذا النحو. في الكتاب ذاته، فإن كثيرًا من الإشارات إلى 'الرب' (إلوهيم) (إله السماء) الآله الأعلى و(الرب) في تعابير مثل (يَهْوَه) (الرب) يجب أن يفهم بهذه الطريقة.

قبل أن يكتب الكتاب بفترة طويلة، فإن مفهوم الآلهي قد نما إلى درجة أنه لم يكن بمقدور أي شخص مفكر أن يؤمن حقًا بكل القصص حول الآلهة القديمة، كما لو كانت قصصًا حول الآلهي. من الأفضل أن نقول إن الناس كانوا يميزون جيدًا أن تلك القصص حول الآلهة إنما هي قصص، وليست فعلاً حول الآلهة. إن كثيرين، أمثال الكتاب المسرحيين الإغريق والفيلسوف سقراط في قصة أفلاطون، قد استبعدوا مثل هذه القصص بوصفها أساطير حمقاء. في بابل وفارس أيضًا، كان من الممكن الحديث عن الآلهة بأنها تمتلك (أقدامًا صلصالية). فالآلهة قد صنعها بشر أذكياء. في عالم الإمبراطورية الصاخب (الكوزموبوليتي) كانت المعتقدات تُكسر مثل الكثير جدًا من الأواني

الفخارية العتيقة. إذ كان بإمكان المرء أن ينبذ آلهة القصص والأسطورة. كان بإمكان المرء أيضًا أن يجد طريقة للتفكير بهم بأمانة. هذا النوع من المهمة هو الذي مرّن كثيرًا من الكتاب القدماء للعهدين الفارسي المتأخر والهيليني المبكر. إن المؤلفين الأوائل للكتاب المقدس كانوا من بينهم.

القصة الأولى في الكتاب التي يقابل فيها الرب موسى، قصة الدغلة المشتعلة في سفر الخروج (3-6) تشرح جيدًا كيف أن مراجعة قصص التراث يمكن أن تحيي وتعصرن رؤى العالم القديمة والتراثات البالية عن طريق فهمها بطرق جديدة. فالاعتقادات التراثية بآلهة فلسطين القدماء يتم ادخارها في سفر الخروج بجعل يَهْوَه، الآله المنسي طويلاً لإسرعيل القديم، يُفهم ليس بمثابة الرب ذاته، بل بمثابة الاسم، الممثل للرب الحقيقي وهي الطريقة التي عرف إسرعيل القديم بها الآلهي. يلعب يَهْوَه على نحو متكرر دورًا في حكايات الكتاب كوسيط بين العلي وإسرعيل، متقاسمًا هذا الدور مع مسيحه، مع ابنه، مع الملك والأنبياء. إن يَهْوَه هو الوسيلة الأساسية التي يمثل بها العهد القديم السلوك الآلهي في هذا العالم. لما كانت إحدى مهام الحكايات الكتابية من سفر التكوين إلى سفر الملوك الثاني هي شرح كيف أن إسرعيل قد أساء فهم ماهية الآلهي الحقيقي، فإن هذا المفهوم للإله كما يُعبّر عنه عن طريق تراث يَهْوَه أيضًا يلعب دور عثرة الفيلسوف، كما يفعل ذلك بقوة عبر سفر أيوب. من ناحية أخرى، يُماهى يَهْوَه بالقدر نفسه من الحرية بالرب الحقيقي عندما يُخاطب مباشرة في الصلاة والنشيد، ويلعب ذاك الدور في بعض الحكايات. إن قصة التجلي الآلهي في الدغلة المحترقة في سفر الخروج (3-6) تشرح أيضًا كيف تم إخفاء الآلهي في عبادة حتى آلهة فلسطين الأقدم عهدًا: الآلهة المفقودين للآباء. وقد شمل هؤلاء حتى إيل شداي الذي لم يعد يُعبد أو يُتذكر. إن ((المعنى الحقيقي)) للقصص الكثيرة المبعثرة الآن، للآباء والأبطال يتم تجميعه لكي يُتذكر ويحفظ بطريقة يبدو معها أن الماضي لم يستوعب أو يُفهم بشكل صحيح. الأكثر من ذلك، أن كُتّاب الكتاب كانوا أحرارًا في خلق كل قصصهم العظيمة حول يهوه، لكي يكونوا قادرين على أن يعكسوا كيف فهم إسرعيل القديم، وأسيء فهم، الآلهي.

3) الكتاب واللاهوتيون

قبل أن نتعمق أكثر في المناقشة حول مفهوم الآلهي المتضمن في الكتاب فإننا بحاجة للاعتراف بوجود نزاع مستقطب بشكل متزايد تُزج فيه الدراسات الكتابية واللاهوتية في الجامعة. عندما أصبحت الدراسات الكتابية حقلاً حديثًا وعلمانيًا، ذا جمهور عريض وغير لاهوتي، فقد طورت علاقة متوترة على نحو متزايد مع اللاهوت. على وجه الخصوص. إن فرع الدراسات الكتابية المكرس للعهد القديم يمكن أن نجد اليوم أنه يقيم روابط أكثر تساوقًا مع فروع التاريخ القديم، ودراسات الشرق الأدنى وتاريخ الأديان من ناحية أولى ومع علم الاجتماع وعلم الإناسة والأدب من ناحية أخرى. ليس ثمة شك في أن التغيرات السريعة التي حصلت ضمن فهمنا للعهد القديم خلال الجيل المنصرم قد نشأت في مثل هذه الروابط المتداخلة. كان لهذا أيضًا جانب سلبي، انعكس بشكل واضح في الأواصر الآخذة بالضعف بين اللاهوت والدراسة الأكاديمية للكتاب المقدس، خصوصًا العهد القديم.

لقد خلق الدور الذي لعبه الكتاب طويلاً في اللاهوت كتراث أصل للمسيحية تخيلاً لعهد قديم يُعرّف جزءًا من الكتاب. سواءً اعتبر المرء هذا بمثابة الكتاب العبراني أم بمثابة الكتاب السبعوني، كانعكاس لتراثات اللغة الإغريقية المبكرة، فإن هذه التراثات الكتابية تقوم بوظيفة ضمن اللاهوت في مقابل عهد جديد. هذا العهد الجديد هو بالقدر نفسه خلق لتراث لاهوتي لاحق، أكثر مما هو تصور لنصوصنا ذاتها. هذا التقابل الإطاحي (الانقلابي)، الذي يرى العهد الجديد بمثابة الخلف (الشرعي) للعهد القديم، كانت له آثار عميقة على الكيفية التي قُرئ بها الأدب. فهو لم يقلل من قيمة أجزاء كبيرة من الأدب الكتابي في حيوات المسيحيين فحسب بل إنه أيضًا قد انتزع العهد الجديد من سياقه الأدبي والفكري. إن العداء الضمني للسامية في المخططات التطورية لتاريخ الخلاص، الذي يبلغ أوجه في قصص يسوع، هو تشويه مميز جيدًا للاهوت الأوروبي الحديث. فتحويل العهد القديم إلى عالم تاريخي، مع ذلك، قد منح هذا العهد القديم وظيفة المدخل غير المؤذي نوعًا ما إلى العهد

الجديد. هذا التشويه جرد التراث من روحه. إن سوء استعمال كهذا يحمل معه تزويرًا للعهد الجديد أيضًا. فالتشويهات تكون أكثر بروزًا عندما يحاكي مؤرخو الدين زملاءهم اللاهوتيين، الذين يقرأون بشكل منحرف أدب العهد القديم المزاح بصفته قصة أصل اليهودية.

إن سوء استعمال النصوص القديمة لأغراض معاكسة لمقاصد التراث، والذي شجعه حتى الآن جيلان من الاستعمال اللاهوتي للكتاب المقدس، هو واحد من تلك الإساءات الشائعة إلى الفكر التي وصفها سلمان رشدي في كتابه: هارون وبحر القصص بأنها مساهمة في تلويث محيط لغتنا. إن كون هذا التسمم يحدث في المياه العميقة، قريبًا من نبع التراثات التي تجعلنا بشرًا، يجعل منه شكلاً من التلوث خبيثًا بشكل خاص وخطرًا. فاللاهوتيون ومفسرو التراث المعنيون رسميًا يحملون التزامًا نحو المجتمع مماثلاً في مجاز رشدي لالتزام عمال حديقته المترحلين. فبدلاً من أن يزيدوا التلوث تحقيقًا لمصالحهم الخاصة، عليهم أن يقصوا الأعشاب الضارة التي تخنق لغة تراثنا، والتي تؤدي إلى الصمت المطبق.

إن كون العهد القديم لم يعد قابلاً للتصديق كتاريخ لا يقدم في الواقع أي صعوبة للاهوت. فهو مع كل شيء قديم جدًا. إن الأسطورة والقصة، مرة أخرى كما يخبرنا سلمان رشدي، «ليستا مشكلة». فالتراثات بالتأكيد هي بحاجة لأن تُفهم، وتُنقّى، وتوضح ويدافع عنها، لكنها تمتلك قدرتها (سلطتها) الخاصة بها: كل تلك اللغة التي تمتلكها. وراء الكتاب، الذي نسميه هنا العهد القديم، ووراء المسيحية التي عرفها الأكبر سنًا من بيننا، توجد حياة لغتنا التي هي موضع رهان. ليس معنى هذا أننا بأنفسنا يمكن أن نجد أنقى ينابيع الحقيقة ذاتها، بل يجب حماية الحياة الفكرية التي تنتجها وتحفظها لغتنا.

إن تحوير التراث والتلاعب والاستيلاء على حقيقة الآخر، الأكاذيب، التفسيرات والتفويضات المحرَّضة لاهوتيًا، ذات الشكل الخميني، هي التي تلوث. فاللاهوت من دون خرافة هو مثل يهودية دون توراة، ومسيحية دون انبعاث: تراث بلا جوهر. إن نزع الأسطورة عما هو في جوهره أسطوري هو (شد خطام). إنه منتهٍ، بلا رحمة. إنه النهاية.

ليس من الضروري إنكار التراث ولا تعميده على حد سواء. بل من المهم فقط ألا نكذب بخصوص ماضينا. فاللاهوت ليس، أو على الأقل لا ينبغي أن يكون محصورًا بحجب التفتيشات عن حقيقة لا توجد ولم توجد أبدًا. إنها أيضًا لغتنا. فالآلهة لم يجعلوا من السهل أن يكون المرء كائنًا بشريًا. يتعين علينا جميعًا أن نصارعهم بلغتنا، كلماتنا، نصوصنا، وتراثاتنا. ثمة تيارات مختلفة من اللغة والمجاز، والتعابير القابلة للنقل والإبلاغ حول الخبرة البشرية، كل واحد، ببقائه، يقدم ينبوعًا حيًا. إن اللاهوت لا يوجد بمنأى عن المجاز. ولا الكتاب يوجد بمنأى عن قصصه. فما الذي كنا نعنيه بها؟ وما الذي نعنيه بسببها؟ هما السؤالان المركزيان اللذان يسوغان ويتطلبان أن يُفهم الكتاب بمثابة لاهوت في حد ذاته.

على كل، إذا كان فهمنا للكتاب المقدس هو أنه يقدم لنا انعكاسًا للمعتقدات والممارسات الدينية لليهودية المبكرة، فإنه بحاجة لافتراضه ليس عن طريق اللاهوت بل عن طريق فرع تاريخ الأديان. إن هذا الخيار ينطوي على عدة «صعوبات» أعتقد أنها لا تُذلل. فالعهد القديم لا يعكس أي عهد بعينه أو مرحلة بعينها من ديانة فلسطين بشكل مباشر، سواءً من العصر الحديدي أم من العهدين الفارسي والهلنستي. يختلف فهم الحياة الدينية لفلسطين الذي نقلته النصوص الأثرية والمكتوبة اختلافًا جوهريًا عن تفسيرات التراثات الكتابية. في حين أن هذا يحدث جزئيًا لأن التراثات الكتابية هي أكثر تأخرًا بكثير من أي شيء يمكن أن نصفه بأنه ديانة (إسرءيلية) فإنه أيضًا يعود إلى حقيقة أن النصوص الكتابية، في غالبيتها، ليست نصوصًا دينية في حد ذاتها. إنها بالأحرى انتقادات فلسفية للتراث والسلوك الدينيين. إن إسرءيل الحقيقي للعهد القديم هو إسرءيل لاهوتي، وليس حقيقة اجتماعية. إذ لا يمكن مماهاته بأي إسرءيل تاريخي، حتى بإسرءيل يهودي. هذه ليست ببساطة مسألة (كرونولوجيا) أو ثقافة مادية. إنها مسألة إدراك حسي. أخيرًا، فإن الاختلاق الأكاديمي الحديث لديانة نبوئية لليَهْوية التوحيدية يتحدى على نحو خاص الوظائف الأدبية لنصوصنا النبوئية. إنه يحَرِّف بشكل جوهري توحيدية العهد القديم ضمن سياق زائف من الصراع مع تعددية الآلهة.

إذا رفضنا نموذج (تاريخ الأديان) كما يجب علينا، فيمكننا أن نعيد صياغة سؤالنا في اتجاه لاهوتي وبلغة تاريخ الأفكار. إن الكتاب لم يتم تشكيله فقط من تلصيق قصاصات من التراثات التوحيدية السامية الغربية المبكرة فحسب،

بل إنه نفسه قد أفاد كتراث مكوّن لكلٍ من اليهودية والمسيحية. إن الكتاب في جوهره تجميع لتراثات ماضية. إنها تراثات فُقدت، أُتلفت، تعرضت للخيانة، وبُعثرت، لكن لا داعي للقول إن بقايا إسرءيل التي كان حاملوها يعتبرون أنفسهم بمثابة الباقين قد أُنقذت. مثل هذه النصوص ليست انعكاسات لأي ديانة وجدت ذات مرة. إنها بالأحرى تفسيرات لتراث معروف قُدم على أنه تراث من الماضي المفقود. مثل هذا الانعكاس المفسر من جديد يظهرها بمثابة نصوص نقدية وبمثابة تعليقات. إن تشديدها على الإصغاء والقراءة، على الحفظ، وعلى التفكير المميز الفهم، قلما يتضمن تأكيدًا أو التزامًا بالعبادة أو الدين. إنه يميز الكتاب بوصفه وثيقة فلسفية. إنه ينشد التنوير. بعد غياب طويل عن هذا الجنس الأدبي، يكشف الكتاب عن نفسه بوصفه عملاً من أعمال اللاهوت.

مع ذلك، فإن لاهوت الكتاب اللاهوت النقدي والتاريخي الذي ينتمي إلى النص، هو لاهوت قديم جدًا. إنه ماضٍ ولا سبيل لاستعادته مطلقًا. إننا نمتلك أدلة على ذلك، ولا زال بمقدورنا أن نقرأ كثيرًا من نصوصنا بعمق وبصفاء. على كلٍ، عندما نتحدث عن لاهوت كتابي شرعي، فيجب ألا ننسى ما تعلمناه. إننا بستانيون. إننا لا نفسر نصوصًا، إننا نخلق نصوصنا الخاصة بنا، بقدر ما نخلق سياقات يمكن فيها قراءة النصوص بدلاً من قراءتها خطأ. إذا كان علينا أن نكون مخلصين لنصوصنا، فيجب أن نصغي إليها وأن نقرأها. عندئذ فقط يمكن أن تتصف مساعينا بالأمانة. إن الرؤية العالمية للعهد القديم تنتمي إلى عصر مختلف عن عصرنا. ونحن لسنا ولا يمكننا أن نكون، وقلما يتعين علينا أن نتطلع لأن نصبح، حتى في الخيال، يهودًا هيلينيين، لكي يكون بمقدور النص أن يتكلم إلينا. فالنص لا يتكلم إلينا، ولا هو كان موجهًا إلينا. فأن نتظاهر بأنه يتكلم وبأنه كان موجهًا إلينا، هو من بين أكاذيب اللاهوت الأقل نقدية والأكثر خدمة للذات. إن هذا الكتاب، الكتاب المقدس، مكتوب بلغة ميتة، كانت تمتلك كفايتها ودلالاتها ضمن ثقافة منسية منذ زمن طويل. لم يكتب أبدًا لأجلنا، ويمكن أن يحمل لنا رسائل مغلوطة، عندما لا يكون مزورًا. إن لاهوتًا معاصرًا يرى نفسه قائمًا على ثيمات ومجازات ومواضيع قصص

وقصـائد العهـد القديم هو تمرين على درجة عالية من الاصطناع، ويجب على المـرء أيضًـا أن يقـول إنـه عـلى درجة عالية من الاعتباطية. تلك التمارين من الأفضـل متابعتها لأسباب أثرية ونوستالجية. لهذه الأسباب الجديرة بالثناء، على سـبيل المـثال، فإن قساوستنا يحملون عصي الرعاة، ونأكل نحن لحم الخروف في عـيد الفصـح! مـع ذلـك، فإن هذه التمارين، في أسوأ حالاتها، تصبح بسهولة جهودًا تلاعبية بشكل واضح لبيع قراءة حديثة بوصفها حقيقة الكتاب.

إن النصـوص الكتابية هامة لأنها شكلت وعينا ولغتنا. إنها بقايا تأسيسية لـتراث فكـري مشـترك للعالم الغربي. هذه اللغة أمَّدتنا بتراث من الاستقامة، والـنقد، والإصـلاح. تاريخيًا، أمدنا الكتاب بمجازات الآله والبشر والعالم. هذه المجازات، في العهود اللاحقة وفي سياقات مختلفة، قدمت زخمًا أساسيًا للحركات الفكـرية والسياسـية التي نعرفها الآن كالمسيحية واليهودية والإسلام. والعهد القديم أيضًا يمدنا بجسر ضروري بين العوالم الفكرية والأدبية المتعددة الأشكال للشـرق الأدنـى القديـم والـنـزعة الإنسانية العالمية للهيلينية. إنه يمدنا بسبل الاقـتراب مـن مفاهيم غربية مركزية كالآلهي الشخصي. إنه أيضًا يفتّحنا على الـتطور النقدي لفلسفة الدين. هذه واحدة من الوظائف الأساسية لنصوصنا: إعـادة تفسـير الألوهـات الشخصـية لماضي فلسطين التي لم تعد صالحة للحياة بلغة الإدراك النقدي لكلٍ من المتعالي والحقيقة غير القابلة للوصف. إن المناخ الفكـري الـراهن، الواعـي بشكل مؤلم، كما هي الحال، لللاعلاقية الجلية على نحو متزايد لتراثاتنا الدينية، إنما يكشف عن أزمة مشابهة.

4) الأنبياء والتاريخ

إن الـنقد الـتاريخي التقليدي للكتاب المقدس قد اتبع الفرضية القائلة بأن النصـوص الكتابـية تعكـس تغـيرات تاريخـية في الموقف على مدى قرون من الزمن. إنها تبدو، كما لو كانت، عواطف مأسورة بالجبر. إنني أفضل أن ندرس العواطف المتكررة التي نمر بها في كل مرة نصادف فيها نصًا، بنفس القدر كما عندما نذهب إلى الأوبرا. إننا نتعامل مع عواطف المجاز، وليس التاريخ. فمن لا يمـر بحالـة مـن الرعـب في نـبوءات القـدر المشـؤوم لإشعيا، والآمال الوهمية

الكاذبـة لـدى حزقيا الممنوح الرحمة، واليأس لدى دمار أورشليم؟ كيف خلاف ذلـك سـنكون مـتأثرين بشـاعرية إشـعيا (40) الـذي يمجد الحالة غير القابلة للوصف لشفقة ورحمة الآله الكوني؟

هـذه حجـة عاديـة تمامًـا لصـالح التماسك النصي. في مثل هذه الترجحات للعاطفة كما يعرفها سفر إشعيا، لا يجد المرء دليلاً يثبت وجود تاريخ للتغيرات في الـتراث. فهذه النصوص لا تعكس تمايز المنظور ورؤى العالم على الإطلاق. إنهـا تكشف التماسك والوحدة المعاصرة في كل مكان فيها. يعبر النص ككل عن عدم إمكانية وصف الرحمة الآلهية من خلال غفران ما لا يمكن غفرانه. إن الاسـتنتاج الـذي يخلـو مـن الإثـارة (القائل) بأنه لما كان وجود ما يدعى سفر إشـعيا الثاني (إشعيا 40–55) يفترضه وجود إشعيا الأول (إشعيا 1–36) فإنه يجب أن يكون هو النص الأسبق، هذا الاستنتاج بدأ يكشف بعض التشوهات الكيفية التي قامت بها الدراسات اللاهوتية الماضية بزج التاريخ.

إن التراثـات بحاجـة إلى مـن ينقلها. فنبوءات إشعيا (1–36) لم تحفظ لأنها تحققـت. هـذا الدافع كان من شأنه أن يكفل نسيانها منذ زمن طويل. فالمرء لا ينقذ الرسائل غير السعيدة بوصفها وثائق نفيسة من التراث. ولا يجل الحقائق الجريئة للعار والخراب القوميين. إن المرء يتخلص من ناقل الرسالة. ولا يمكننا أن نتخـيل نـبوءة، أكـثر صـدقًا بشـكل مـا، بغضب إلهي ملطف من شأنها أن تصـنع قصـة مقـنعة جـدًا. فالأسود والأبيض هما البطلان الخلقيان الوظيفيان للقصـة. إن التقديم المعبر عن الرحمة الآلهية هو، مع كل شيء، توكيد لاهوتي. في اللاهـوت، كمـا في التخيـيل الآخـر، لا يصح إلا الغفران الذي يغفر ما لا يمكـن غفـرانه. الرحمة الآلهية تحتاج إلى قصة ترسخ [الإنسان] موضوع الرحمة بوصـفه جديـرًا باللعن. فكيف تكون الرحمة إلهية بغير ذلك. إن ما هو إنساني فحسـب هـو أن تغفر ما هو قابل للغفران! وهذا أساسي لأي لاهوت غفران. مـن الغريب حقًا أن اللاهوتيين اليوم قد جعلوا أوصافهم للإلهي عادية للغاية وبشـرية للغايـة. مـع ذلـك، لما كان إله الكتاب، منـزهًا عن الوصف، فإن سفر إشـعيا الأول لا بـد أن يكون معتمدًا على إشعيا الثاني، ولذلك يجب أن يأتي لاحقًـا، مـن ناحـية الموضوع والوظيفة. هذا يقتضي ضمنًا أيضًا أن نص إشعيا

النـثري يعكـس إطارًا وظيفيًا، وليس اختلالاً تأريخيًا. لاحظ أن إعادة توكيد إله إشـعيا في قصـته ينطـبق عـلى الجنس الأدبي لهذه المجموعات من التراث. إنها تـبدو أشـبه كـثيرًا بسـفري يونـان وأيوب. إنها تقع مباشرة في جنس الحكمة: التأمل الفلسفي، المواعظ.

يمكـن لمـس صـعوبة أرخـنة تفسـيرات الأنبـياء في سفر الخروج (23). إن الحـارس المعطـى هـنا من قبل يَهْوَه ليكون مع إسرءيل عندما يدخلون الأرض يوصـف بمـثابة رسول. إنه يُقدَّم من قبل يَهْوَه إلى موسى كنوع من متنفّذ المافيا، أو عمـيل خدمة سري. فهو يُرسم إلى حد كبير على غرار (مراقبي) سفر حنوك الأول وتـراثات التهالـيل. فهو سيراقب إسرءيل في رحلته إلى الأرض الموعودة ويحمي شعبه ما دام مخلصًا لحاميه الآلهي، يَهْوَه. إنه سيعاقب إسرءيل بغضب لا يُغـتفر إذا كـان مـتمردًا. وخلقـيات الـولاء والحماية متكررة الحدوث في أسفار موسـى الخمسـة. مثـلما أن أممًـا أخـرى سوف يعاملها يَهْوَه وفقًا للطريقة التي يعـامل بها إبراهيم في سفر التكوين، كذلك تمامًا، فإن إسرءيل في تراث القفر سـوف يحكـم عليه وفقًا للطريقة التي بها يطيع أو يتمرد ضد نبي يَهْوَه، موسى. تلـك الأدوار النبوئية هي أدوار منحرفة في قصص الكتاب التي يسمى أبطالها على اختلافهم قضاة، وملوكًا وأنبياء. فكما أطاع إسرءيل الذين تكلموا لصالح الرب، أو مثلما تمرد ضدهم، هكذا حُكم على الأمة.

لـدى تـأمل رسـول يَهْـوَه في سـفر الخـروج (23) يتضـح على الفور أن هذا الحديـث يـدل عـلى مسـتقبل خـارج دورة حكايـات القفر. عندما يتحضر شعب إسـرءيل لدخـول الأرض الموعـودة في سفر الخروج (23) فإنهم يُنذرون بأنهم إذا عصـوا أمر هذا النبي الآلهي فلن يغفر لهم، فمثل هذا العصيان سيكون غير قابل للغفـران. لقـد قرأنا جميعًا بقية القصة. في الحقيقة، نعرف أن التراثات قلما تحكي لنا قصصًا حول عصيان أوامر الأنبياء. إن يونان هو النبي الوحيد في الكتاب الذي لقـي أذنًـا صـاغية مـن أحـد. وكان أهل نينوى هم الذين أطاعوه! الشيء الوحيد الـذي يمكـن توقعه حول النبوءة هو أنها لن تُطاع. ولدينا أيضًا قصص كثيرة عن الغضـب والعقـاب الآلهـيين. مـع أن مـثل هـذا العقـاب لا يـأتي مـع الغضـب اللامسـامح الـذي يعـد بـه سفر الخروج (23) أو في الواقع سفر إشعيا (1–36)

ويخلـق الأمل به. ليس مصادفة أن معظم ما يحب الباحثون أن يطلقوا عليهم اسم (أنبـياء ما قبل السبي) ينطقون بالكثير جدًا مثلما ينطق متنفذ سفر الخروج (23). يمكـن أن يطلـق علـيهم اسـم موضوع يَهْوَه بصفته أبًا مستبدًا. إن العقاب الذي يهـدد بـه هـو عقـاب شامل. وهذا ضروري لتعريف (نبي القدر المشؤوم). أما في الأدب، فـإن الإنـذار بقـدوم القـدر المشـؤوم هـو شـرط ضـمني لموضوع الحكاية (الكلاسيكية) 'نجاح اللاواعد': إنه العنصر الحبكي الأكثر شيوعًا في الكتاب. إننا لا نـتعامل مـع أدب تهويـل مـثل غلغـامش أو الإلـياذة. فالجمهور مليء بطلاب الفلسـفة، ولـيس بالجنود. لماذا يجب أن يكون العقاب المهدد للكتاب المقدس قدرًا مشـؤومًا؟ لأن إسرءيل لا بد أنه كان مستحقًا للدمار الشامل. في الأدب، وهذا هو مـا نـتعامل معـه في الكـتاب تتنـبأ مـثل تلك المواضيع ليس بالدمار والسبي، بل بالـنعمة الآلهـية. لـيس بـأحداث عـلى الإطـلاق، بـل بالظواهـر النفسية للرحمة والخلاص وتعريف الذات.

إن مـا افترضـناه بشـكل عـام أنـه المؤشر التاريخي لسفر الخروج (23) من المسـتحيل تعـريفه. فمـا هو الدمار القادم الذي كانت تشير إليه الحكاية بهذا الوضـوح؟ سـقوط السـامرة في القـرن الـثامن؟ أم سـقوط أورشليم في القرن السـادس؟ ليس بمحض المصادفة أن لا سبيل لنا للإجابة عن السؤال، حتى مع أن خياراتـنا تقـف عـلى بعـد أكـثر مـن قـرن من الزمن. في الأدب الكتابي، أصـبحت هـذه المؤشـرات عمومية من خلال استعمال المواضيع المبتذلة. فهي، كإشـارات إلى الدمـارات المسـتقبلية ضـمن العـالم القصصـي للـتراث، توجد بالكـامل في عـالم المجـاز الأدبـي، مكـررة نفسـها لمصلحة التنوير الإنساني. إن المؤشـر الحقـيقي يكمـن في القـاعدة الأخلاقـية. إن الحكايـة تشـجع وتعكس الـتزامًا: ليس تاريخيًا بل (كرونولوجيًا) بماض أو بحاضر، ولكن بشكل مفضل مـن الوجـود. والموضـوع المهـيمن، لغفـران ما لا يمكن غفرانه، يعكس وظيفة حكايـة فلسـطينية تراثية مبكرة تشجع الالتزام بالطاعة والرحمة الآلهية وتمقت بشدة العصيان والغضب والآلهي.

فـيما يـتعلق بإشعيا، فإن المسائل التقليدية للمؤشر والسياق يمكن صوغها بشـكل محكـم: هـل العـالم الـذي يجد فيه النبي سياقه التفسيري من خلال نثر

مقاطع كسفر إشعيا (36–39) (1: 1 أيضًا) هو عالم حقيقي خارجي أم عالم أدبي داخلي: عالم تاريخي من الأحداث أم عالم نصي ذو دلالة؟ إن كون سفر إشعيا لا يعرف إشعيا الماضي كثيرًا جدًا كما هو إشعيا النبي في قصص سفر الملوك الثاني، إنما يشجعنا على رؤية إشعيا السفر النبوئي كشخصية من شخصيات القصة.

نحن بحاجة إلى خلفية أكبر. ومن المثير للاهتمام أن يونان القصة، حتى مع أن الأناجيل تجعل يسوع يشير إلى بطلها، يعترف به الباحثون على نطاق واسع بصفته تخيليًا، لكن النبي يونان في سفر الملوك الثاني، على نحو غريب، ليس كذلك. هذا اليونان، مثل غلغامش في قائمة الملك البابلي، يعتبر تاريخيًا ببساطة لعدم وجود الحوت! مع ذلك، فقد تم تضمين ما هو أكثر من الحوت في تمييزاتنا التقوية بين الأساطير. فالمعجزات المماثلة هي شأن يومي في حيوات أي موسى أو يشوع، دون أن يكون هناك إجماع بين الباحثين حول جنسها الخيالي (الإبداعي). ما السبب في أن النغمة الخلقوية نفسها والموضوعة الفلسفية بخصوص رحمة الرب التي لا توصف يمكن أن تسم سفر يونان بكل وضوح كعمل من أعمال التخييل (التقوي) الديني وليس كعمل من أعمال الأدب المشابه فيما يدعى بالتاريخ التثنوي أو في الأسفار النبوئية الأخرى؟ أظن أن الجواب بسيط ولا علاقة له بمسائل الجنس الأدبي: إن سفر يونان، مثل قصة الجنة في سفر التكوين، لم يعد يشكل جزءًا من حاجة الأبحاث الكتابية إلى حلقة تأويلية مغلقة من الإجماع تجد ما يدعى بالحقيقة المزعومة للكتاب المقدس أساسًا في تاريخه. اليوم، إن هذه الحلقة التأويلية تتعرض للكسر.

إلى متى يمكننا أن نجزم بأن حكاية يونان ليست أكثر خيالية من قصة إشعيا، أو، في الحقيقة من هوشع ذاك المجاز الوهمي؟ كيف تكون المقاطع النثرية في سفر إرميا أكثر تاريخية من مقاطع سفر ايوب؟ ويجب ألا ننسى إيليا أو إليشع سفر الملوك. هل مؤلف سفر إرميا يستعمل فعلاً سفر الملوك في مسعى مؤرخن، أم هل هذا النص يستغل مؤشرًا أدبيًا لأغراض أدبية، متوسعًا فيه بحرية؟

إن أسفار الأنبياء، بوصفها أسفارًا، التي تشبه إلى حد كبير أسفار الخروج واللاويين والتثنية تُقدم كلها كحكايات نثرية تحتوي أدبًا من أجناس أخرى.

من الأهمية بمكان أن نعرف هوية تلك الأجناس الأخرى حقًا. إن من الصعب أن تكون رؤى. إنها بالأحرى تشبه الخطب الشعرية اللاذعة، أو أقوال الحكمة أو المواعظ. وكثير يصعب تمييزه عن المزامير أو الأناشيد التي يجدها المرء في الحكاية الأوبرالية لسفر أيوب في سفر المزامير. هذا من شأنه أن يشجع على رؤية أسفار الأنبياء بمثابة مجموعات موسعة من الأناشيد والمجازات المفيدة تربويًا. لقد تم إعطاؤها، إلى حد كبير مثل النوع نفسه من الشعر الذي نجده في سفر أيوب، سياق قصة صوري. عندما نفكر بمن يدعون بالأنبياء الصغار، فلابد أن نشك في أن لدينا أعمالاً مستقلة. إن ما نقرأه هو مجموعة شاملة ومتماسكة من مواد منوعة إلى حد ما مصوغة ضمن الشكل التخيلي للأسفار الاثني عشر حول العرافين الاثني عشر الكبار للماضي. وهي، كمجموعة، تضاهي الأسفار الحكائية الاثني عشر لتراث التكوين-الملوك.

5) معنى النصوص

النصوص تقتضي أن تقرأ في سياقاتها. تلك السياقات تاريخية. وأحد مظاهر ذلك السياق التاريخي هو مكان النص ضمن العالم الفكري للأدب الذي كتبت فيه. أما المظاهر الأخرى فتتعلق بالعالم الفكري الذي تُقرأ فيه. دعوني، في محاولة لتعريف لاهوت نقدي للكتاب المقدس، أستخدم ثلاثة أمثلة على (الموضوعات) الكتابية المركزية لشرح سؤالين: ما الذي نعنيه بالنص؟ وما الذي نعنيه بسبب النص؟ السؤال الأول يتصل بالعالم العادي للأبحاث التاريخية، ليس فقط للنص بل أيضًا لعلاقتنا بنص قديم. السؤال الثاني يحاول أن يقدم تأملاً نقديًا على نص طور تراثًا مؤثرًا على إدراكاتنا للنص الذي نقرأه نفسه. هذا النص تؤثر قراءته على إدراكاتنا لأنفسنا. إن الأمثلة الثلاثة تعكس تنويعات للتشويشات التاريخية التي عانتها نصوصنا. يتعامل أحدها مع تضمينات لرؤى عالمية مختلفة. يلمح نص آخر إلى أهمية أن نكون نقديين إزاء التصورات الدينية. النص الأخير يتعامل فقط مع مكافحة التلوث.

> ا) قصة الجنة: هل كانت هذه القصة ستسري فعلاً لو كان الإنسان يمتلك بشكل ما إمكانية مراوغة الكيروبيم والسير في طريق شجرة الحياة،

> تلك المهمة المستحيلة التي تحددها التقوى نفسها؟ بالطبع لا. إن جوهر القصة كان سيفسد. أننا نموت؛ ونحن نخفق حتى في تقوانا؟ إننا نعود إلى الأرض. أننا فانون. لم نجد بعد طريقنا للعودة إلى شجرة الأرض. ضمن الرؤية العالمية للمؤلف ولجمهور هذه الحكاية، ليس للقصة صدى وطنين يمكنان المرء من التوصل إلى تفاهم مع تلك الصفة الأكثر تعريفًا للحياة البشرية: موتنا.

من نافلة القول إن قصة الجنة، التي تعتبر بمثابة تأمل سببي حول الفنائية، قد أسرت الدلالة اللاهوتية لحيوات وميتات جمهورها بقدرة عظيمة. مع ذلك، فقد كانت أيضًا تمتلك جمهورًا لم تُكتب لأجله أبدًا. بالنسبة إلى هذا الجمهور كانت تمتلك أهمية مكافئة ضمن عالم أوغسطين المختلف جدًا، المسيحي الآن. ضمن هذا العالم القروسطي المبكر، هل بإمكان سببية فنائية قصة الجنة أن تصدح بالحقيقة لجمهورها الجديد؟ بالتأكيد لا! السبب في ذلك واضح وجلي. ضمن الرؤية العالمية التي اشترك بها أوغسطين مع معاصريه المسيحيين القروسطين، كانت الكائنات البشرية غير فانية. من الأفضل بالتأكيد، أن تُنكر فنائيتها وان تحول بشكل قلق. فالبشر يمتلكون أرواحًا خالدة. فليست أجسادهم فحسب، بل ميتاتهم، كانت محجوبة عنهم بصفتها وهمية. وهكذا، وفقًا لذلك، صارت القصة تتصادى مع موضوعة مفسرة جذريًا. لقد أصبحت قصة الخطيئة الأصلية حكاية تمهيدية إلى تاريخ الخلاص، تتطلع إلى آدم الجديد. إن ما أجده مثيرًا للاهتمام في ذلك هو أن نص القصة ليس هو الذي تغير، بل سياقها، والتصور الذي كان يرى به.

الآن، وهذا سؤال لاهوتي معاصر تفرضه قراءة الكتاب اليوم، ما السبب في أن تلك القصة العبرانية القديمة، المتصادية مع الفنائية البشرية كما هي الحال، تبدو حقيقية لكثيرين جدًا اليوم بطريقة لم تكن ممكنة على مدى قرون بعد اوغسطين؟ هل إن تفسير ولاهوت القرنين الثالث والرابع، المتمحور في فهمه ليسوع، لم يحل فعلاً مشكلة الفنائية البشرية لأجل عالمنا؟ ما الذي في أنفسنا وفي رؤيتنا العالمية، في فهمنا للموت اليوم، يتيح لقصة الجنة أن تصبح مرة أخرى قصتنا؟ كيف تَنْفُذ، ليس فقط عبر القرون، بل إلى داخل العالم المختلف

جدًا لوعينا؟ مثلما أن مهمة التفسير اليوم هي أن نقرأ النصوص، حيث أن ما قالته مرة يمكن أن يُسمع مرة أخرى، فإننا نقوم بمهمة التعبير عما كان مسموعًا في عالمنا. بسبب ذلك كله، فإن قصة الكتاب أكثر فائدة من تفسير أوغسطين.

ب) يَهْوَه بمثابة عمانوئيل: إن يَهْوَه، إله فلسطين القديم، ليس إله العهد القديم. فإله العهد القديم هو إله السماء المتعالي. يقدم لنا سفر الخروج، كما رأينا إعادة تفسير شاملة لإله فلسطين القديم، يَهْوَه، كطريقة للتعبير عن كيفية حضور الآلهي لإسرءيل القديم. بهذا المفهوم، كانت اليهودية المبكرة قادرة على فهم ذاتها بوصفها البقية المنقذة من، أو بمثابة، إسرءيل الجديد. من خلال هذا التراث، يفهم إسرءيل بصفته شعبًا عرف الرب ذات مرة. بالفعل، إن يَهْوَه هذه القصص القديمة المنسية قد خلق إسرءيل، وهداه، وامتحنه بنار الهزيمة والنفي، وأعاد هذا الشعب إلى مصيره الموعود. إن يَهْوَه التراث هذا قد حددت هويته بشكل مختلف بصفته رسول الرب، ونبيًا وإلهًا لإسرءيل. من منظور العالم الذي تخلقه نصوصنا، فإن إله فلسطين القديم والتاريخي يضطلع بدور إله الأنبياء. يُخاطبه داود وآخرون، في سفر المزامير. هو زوج وحبيب السامرة وأورشليم لدى الأنبياء. إنه يُماهى بآلهة الآباء وبالأرباب الآخرين للماضي الأسطوري لإسرءيل. يفسر سفر الخروج (12:3) معنى يَهْوَه بأنه "الرب معكم". هذا هو لب فهم الكتاب للإلهي، مركز اللاهوت الكتابي. إن يَهْوَه هو سبر للطريقة التي يكون بها المتعالي حالاً. إنه عمانوئيل، بالنسبة إلى إسرءيل. إنه الوسيلة التي يُعرف بها إله الكون الذي لا يوصف، الروح الوحيدة الحقيقية.

تستخدم الكثير من هذه المواضيع نفسها كمجازات لأجل داود، ولأجل موسى، وفي العهد الجديد، لأجل يسوع. إنها مواضيع يتقاسمها تقريبًا كل شخصية تفسيرية مركزية في التراث، سواء كان مخلصًا أم ملكًا أم كاهنًا، مسيحًا، سيدًا، رسولاً، نبيًا أم عمانوئيل. فكلهم يعكسون الوظيفة الأدبية الواحدة نفسها: الواحد الذي من خلاله يكون الرب حاضرًا لإسرءيل. إنهم يحملون اسمه. من خلال هذه المواضيع المشتركة المتداخلة يمكن أن يرى المرء

مؤشرًا مجازيًا متناغمًا كان، على مدى قرنين ونصف، يشير إلى فهم منفصل عن القصص حول يسوع أو يَهْوَه. إن قضية الحضور الآلهي هي القضية التي تستحوذ على كلٍ من العهدين القديم والجديد. إنها جوهرية أيضًا للفائف البحر الميت وللأبوكريفا ولشبه الأبوكريفا. في النهاية إنها تنأى عن التصورات التاريخية ليَهْوَه ويسوع، لموسى وداود. بالأحرى، وبشكل له دلالة أكثر بكثير، فإن هذا المجاز الوحيد يعكس الأهمية الثابتة لحفظ وفهم الحضور الآلهي ضمن حدود الإدراك والجهل البشريين.

على كل، فإن رجع هذه النصوص مع مجازاتها التراثية لأجل الآلهي قد تغير جذريا عندما تم تبنيها ضمن (الأيديولوجيات) الاستبعادية (الحصرية) المتبادلة لليهودية المبكرة والمسيحية. هذه المفاهيم التنافسية لليهودية والمسيحية حولت المجازات التراثية المشتركة اللإلهي إلى إيديولوجيات متنافسة ومستبعدة. في صميم تيار لغتنا اللاهوتية، يوجد تلوث أفسد تراثاتنا القصصية. ففي داخل المسيحية، على الأقل، شجع مفهوم تنافسي للإلهي وللإيمان، مفهوم يتعذر الدفاع عنه، بالمعنى البشري. إن الجوهر المادي للاهوت المسيحي قد فضل الحَرْفِيَّة والتاريخانية على المجاز، ووقف مضادًا لمادته الكتابية.

> ج) علمت أنك إله رؤوف رحيم بطيء الغضب وكثير الرحمة ونادم على الشر فالآن يا يَهْوَه خذ نفسي مني لأن موتي خير من حياتي (سفر يونان 4: 2–3). إن الآله الرؤوف هو تجلٍّ للإلهي. يُقابل هذا بخلاصة يونان للأمل البشري بأن الرب سيعاقب أعداءنا. مع ذلك، فإن الرب لن يفعل ذلك. إنه يغض النظر عن الشر. مع هكذا إله، إله الرحمة الرؤوف، فإن يونان، الذي يظل حيًا في دور نبي القدر المشؤوم على شاكلة إيليا، المتعطش إلى دم أعداء الرب، يجد نفسه عاطلاً عن العمل! إن التراث المقابل لطريق الرب وطريق البشر يمتلك أيضًا توأمًا مجازيًا: إن إسرءيل فاسد بشكل جوهري، متخاذل، كافر. إنه يستحق غضب الرب والطرد الكلي. لقد ارتكب جرائم لا تغتفر. لذلك، فإن الرب قد اختار الرحمة والخلاص لأجل بقيته المؤمنة.

هذا التصور للرحمة الآلهية المقابلة لانعدام الفهم الذي يتصف به البشر، هو الموضوعة الوحيدة الأكثر هيمنة في الكتاب. من الصعب أن يفلت أي نص تمامًا

مـن ذلـك. إنـه يقـدم نفسه بوصفه المنظور اللاهوتي المركزي للنص تلو النص، سواءً كنا نتعامل مع حكاية نثرية، أم أغنية أو قصيدة، أو مع خطاب فلسفي.

لقـد طـور أيضًا بعض مجازات الكتاب الأكثر إثارة للاهتمام لأجل الآلهي. فكمـا أن نصوصنا لعبت بالتنويعات الكثيرة على هذه الموضوعة، فقد تحولت تكـرارًا إلى قطبـية واحـدة بعيـنها. وهـذا مـا يُعـبر عـنه في تشـكيلة مــن (السـيناريوهات): شـخص، بشرية، أمم أخرى، الملك، إسرءيل، قائده أو قادته، حتى كهنته، أنبياؤه وفلاسفته أو يَهْوَه نفسه، قد ارتكبوا جرائم دموية، لا يمكن وصـفها، أو كـانوا كافـرين، أو خـانوا بشكل منافق جوهر دعوتهم. إن المنطق والحقـيقة يقتضيان أن العدالة والتقيد الصارم بالنواميس أو بالميثاق أو بمشيئة الرب إنما يعززان الجزاء اللامتسامح. عند هذا القطب من التراث، يكثر أنبياء الغضـب والقـدر المشـؤوم. إن أتـباع الديانات الأخرى يذبحون ويحكم عليهم بـالذبح. ذلـك أن ديانـة واحـدة تمـتلك الـنار المقدسـة. يُدمـر الجنس البشري بالطوفـان. تُحـرق سـدوم عن وجه الأرض. تُلغى السامرة من الوجود. توضع أورشـليم تحـت الحصار: إن الأسود والأبيض في القصص الخرافية هما لونانا الوحـيدان. من غير اللائق أن ننوح بين هذه النصوص. فالطفل فينا يعرف أن الشر هو ما تم تدميره. سواءً كانوا عبدة أصنام أم جيرانًا أجانب، أطفالاً مدانين محكومًـا علـيهم باللعـنة، مصـريين أم آشـوريين تحت غضب بلاءات يَهْوَه، أم قائمـة لا تنـتهي، ظاهـريًا، مـن الأشـخاص مـن أونان إلى هامان، فإن الأشرار يدمـرون. عندما نقترب من المنبت الحكائي: دمار أورشليم والنفي، عندئذ فقط يكون التفكير بالبكاء واردًا. في الاتجاه السائد للتراث، فإن القائد البابلي(36) للحرس في سفر إرميا (40: 2–3) يتكلم بوضوح وبشكل محكم لصالح خالقي الـتراث: «يَهْوَه إلهك قد تكلم بهذا الشر على هذا الموضع. فجلب يَهْوَه وفعل كما تكلم». من الناحية الحرفية البنيوية، فإن هذه القسوة ضرورية للحفاظ على تأثير القطبية المتقابلة.

إن سـفر مـراثي إرمـيا، الـذي يقع في مركز طيفنا، يضم الأناشيد الكاثوليكية الجميلة عن الشعور بالذنب واليأس والتوبة. إذ تتأمل الأغاني في ضياع أورشليم. إنهـا تخلق، من خلال دموعها، الانتقال العاطفي إلى أورشليم الجديدة. يردد الكثير من هذه الأغاني صدى سفر أيوب وسفر الجامعة. فالرب غائب وصامت.

لكوني مجبرًا على أن أكون انتقائيًا في اختيار الشروحات، أجد تقابل يونان وإيليا مرة أخرى مفيدًا جدًا. بالطبع، إن يونان ليس، في الواقع، نبيًا. إن سفر يونان يتعامل مع الرحمة بوصفها حقيقة الرب، في حين أن النبي يونان نفسه يتمنى أن يكون نبيًا معاقبًا. يصبح يونان النبي المضاد. فمن خلال سخريتها تقدم القصة لنا في يونان الهزلي الصفة الدائمة المراوغة للحقيقة التي تنتمي تحديدًا إلى التصور الآلهي فقط.

تؤسس قصة سفر الملوك الأول (19: 1–18) حول إيليا القالب النبوئي لبطلنا المضاد. هكذا تمامًا سيكون يونان نبيًا، لو أن إلهه فقط كان أقدم طرازًا بقليل. ولكان هو الرعب بذاته، عديم الرحمة في تدميره. لا يكتفي بمجرد اقتراف القتل الدموي، بل إن غضب يَهْوَه من إيليا (لا تفوتكم كيف أن تخيل قوة يَهْوَه يمكن أن تشق حتى الجبال!) يكوّم الجثث لأجل جيل آخر، مع ذلك، من قُراء النبوءة. إن المشهد النهائي من سفر يونان (4) على وجه الخصوص، يقوم على تشكيلة من المواضيع من قصة إيليا ذات الأثر التهكمي المدمر. فكلا النبيين يتم تحطيمهما من قبل مؤلفيهما، كل واحد منهما على حدة تحت شجرته الخاصة. ثمة تماه شبه حرفي في توسلهما ليَهْوَه لكي يأخذ روحيهما. إن فرضية النبيين التي يكشفها موضوع الرغبة في الانتحار التي يشتركان بها هي أن نبوءاتهما هي التي تنقذ وتدمر. هذه السخرية الضمنية لقصة إيليا صريحة في إعادة استخدام هذا الموضوع في سفر يونان. يتم التأكيد بشكل مشدد على السخرية في التقابل بين الدمار الذي لا يرحم الذي جلبه النبي إيليا على أعداء يَهْوَه، والسلام والتوبة اللذين يجلبهما يونان، النبي المضاد. إن قصة إيليا تحمل المفتاح إلى الفضح الشرير لوحشية التقوى التي لا ترحم والتي نجدها في حكاية يونان. إذ تُقابل آمال المؤمن الحقيقي بالمعاني الضمنية للرب الذي يعترف يونان بأنه يؤمن به. في يونان يصاغ هذا التقابل بين اللغة العنيفة القتالية للتقوى ضد نينوى الكافرة وشفقة إله نينوى الرحيم. في سفر الملوك، يكون التقابل بين إله المجد المدوي والغضب الذي يمثله إيليا والأنبياء، وإله الصمت الذي نعرفه. إن المشهد المعرف بإيليا في القفر في سفر الملوك الأول (19: 11–12) يقف كتعليق ضمني على النبي وعلى حكايته، التي يختمها:

فقال اخرج وقف على الجبل أمام يَهْوَه. وإذا بيَهْوَه عابر وريح عظيمة وشديدة قد شقت الجبال وكسرت الصخور أمام يَهْوَه. ولم يكن يَهْوَه في الريح، وبعد الريح زلزلة ولم يكن يَهْوَه في الزلزلة. وبعد الزلزلة نار ولم يكن يَهْوَه في النار وبعد النار صوت منخفض خفيف.

يأخذ سفر يونان هذا التعليق على حقيقة آمالنا حول الرب خطوة أبعد بتقديم كاريكاتور آمال الأنبياء أنفسهم. إن مثل هذا التهديم القوي لإله الأنبياء يكاد يكون غير مألوف في الكتاب كتراث ينطوي عليه تراث التقديس للأبحاث الكتابية حول الأنبياء. سفر أيوب لا يسخر فقط من التقوى التقليدية، ومعها ما يدعى رب التاريخ، بل يتهكم على أيوب (الذي يجسد تقوى الحكمة). يقف يَهْوَه الطنان ورب الزوبعة في هذا السفر كشخصية كوميدية تتم صياغتها بالتقابل الأكثر حدة مع شكوى رب أيوب الغائب، الصامت ومع واقع الجمهور. يمكننا جميعًا أن نتفهم أن يتكلم سفر الجامعة عن هذا الآله المجهول والذي لا يمكن معرفته بشكل واضح تمامًا. إننا بحاجة أيضًا إلى الاعتراف بأن عدم معرفة الآلهي هي موضوعة مركزية لأسفار موسى الخمسة وهي الموضوعة المتكررة بشكل متساوق للتراث ككل.

إن تصور أن لاهوت التراثات الكتابية هو بشكل ما تاريخ خالص، هو تمرين ضال بقدر ما هو عقيم، مهما حاولنا أن نرى الأشياء من منظور الله. فإن ذلك التأسيس يسبر بشكل جلي ميثاقًا مخذولاً، قد خين، إله الغضب والنبذ، تاريخًا مجيدًا ماضيًا ومبعثرًا، وعودًا منكوثة، إدانة مكررة وانتقامًا دمويًا. إن تلاوات الشر الذي اقترفه الآله ضد إسرءيل وتدمير الأحلام والآمال الذي أنزله يَهْوَه هذا بشكل لا يرحم على رأس إسرءيل من الصعب أن تكون تاريخًا مخلّصًا! من يسمون الأنبياء التاريخيين (أي، أنبياء القصة والأسطورة) الذين يقدمون لنا مثل هذا المجاز اللاهوتي يلائمون كاركاتور يونان! فصورة الرب التي يقدمونها ليست أكثر ذكاء بمثقال ذرة من الصورة التي يقدمها أصدقاء أيوب.

بالتأكيد إن القدرة على التبشير على أساس نصوص العهد القديم قد تضاءلت بنسبة شبه عكسية مع ازدياد تأثير هذه الواقعية الساذجة. لقد أخذنا

شخصيات أدبية، الأنبياء، وقرأنا نصوصنا كما لو أن هؤلاء الأنبياء كتبوا ونطقوا ما وضع في أفواههم من قبل الرب، وليس من قبل الشعراء. بشكل لا نقدي تمامًا، رفضنا استعمال أبسط أدوات القراءة لفهم المنظور التي تتكلم منه تلك القصائد العظيمة. من غير المفاجئ أن ما يدعى اللاهوت النبوئي الذي نجم عن سوء استعمال الأبحاث واللغة تلك أصبح عديم المعنى تاريخيًا ومبغوضًا لاهوتيًا.

عندما نعود في الختام للانكباب على مسألة ما صرنا إليه بسبب تراثنا، فإن الفهم التقليدي للنصوص النبوئية لا بد أنه يجلب معه إزعاجًا كبيرًا. مرة تلو الأخرى، توقظ الإيلياهات واليونانات القتلة في سبيل الله. في هذا الإيقاظ، نشّوه تراثًا كاملاً من التأمل الهادئ حول المتعالي ونسد آذاننا عن الصمت الآلهي لإيليا وعن الرحمة الآلهية لسفر يونان. إن الأدب النبوئي ككل ليس في خصام مع يونان. إنه يشاركه صوته. إنه يمثل تنويعات على موضوعات يونان. فإله أنبياء القصة وحكايات الكتاب هو الذي أشاح بوجهه عن الشر الذي قصده ضد إسرءيل. إنه مثل إله قصص الطوفان في سفر التكوين. إنه الآله الرؤوف الرحيم لسفر يونان: بطيء الغضب وكثير الرحمة. إن حفظة التراث بالذات هم الذين شوهوه وهم الذين يمنعوننا من الوصول إليه للأسف. فبستانيّو الأبحاث المترحلون، الذين يعملون في أعمق جداول تراثنا، يقفون في طريق ترميمه. إنهم يمنعوننا من سماع القصص داخل جداول غير ملوثة.

الهوامش

* المقصود دومًا: الكتاب المقدس (The Bible)، إلا إذا ذكر غير ذلك.

1) دومًا نسبة إلى الكتاب المقدس، وهي الترجمة الدقيقة للمصطلح الإنجليزي (The Bible). لذا نلفت انتباه القارىء إلى أن كلمة (كتابي) بكل أشكالها ومشتقاتها هي صفة تعود إلى الكتاب حصرًا وذلك في كل مكان من هذا المؤلَّف، ولا علاقة لها بالكتابة (الناشر).

2) ما لم يذكر خلاف ذلك، فإن كل ترجمات النصوص الكتابية هي من ترجمتي. إنها تقوم على الكتابين العبراني واليوناني. مع ذلك، فإن الاقتباسات المرقمة حسب الإصحاح والبيت، تسير وفقًا لنسخة: الترجمة المعيارية المنقحة (Revised Standard Version). أما المقتطفات من نصوص الشرق الأدنى القديم فهي مأخوذة عن كتاب: جيمس برتشَرد (محرر) (Near Eastern Texts Relating to the old Testament. Princeton, 1969). (ملاحظة من المؤلف). أما نحن، فقد نقلنا الترجمات عن نسخة الكتاب المقدس الصادرة عن: جمعية الكتاب المقدس في لبنان، الطبعة الأولى (1993 م) مع عدم موافقتنا على بعض الترجمات الواردة فيها، ورغبة منا في عدم إقحام القارئ في تفاصيل قد تبعده كثيرًا عن موضوع هذا المؤلف الهام. غير أن المترجم، السيد عدنان حسن، عمد إلى استشارة نسخة أقدم من الكتاب المقدس لم يسجل عليها جهة أو سنة الإصدار (الناشر).

3) سفر يونان (2:4) انظر أيضًا سفر التكوين (5:6 و21:8) في مقابل سفر الخروج (6:34).

4) إن تسلسل (كرونولوجيا) الانتقال زمنيًا وحدثيًا من العصر الحجري الحديث (النيوليثي) [الذي يعني الانتقال إلى مرحلة الزراعة (الناشر)] إلى العصر البرونزي المبكر ذلك غير معروف بشكل مؤكد. وعادة ما يطلق على المرحلة الانتقالة اسم النحاسي-الحجري (الكالكوليثي) والذي عادة ما يحدد بالسنوات (5000-3500 ق م).

5) تقع على بعد (40) كيلومترًا جنوبي هليوبوليس.
6) يبدو أنها إشارة إلى مجموعة منافسة في دلتا نهر النيل.
7) يمكن العثور على عرض يوسفوس فلافيوس في ‹ضد أبيون/ Contra Apionem 1.14.7›.
8) وبالطريقة ذاتها، فإن قصص سفر الخروج عن الأوبئة قادرة على إبادة مواشي المصريين مرتين.
9) إن فهمنا للهوية الدينية الإسرائيلية و"اليهودية" حيوي هنا ويجب أن يعالج بتفصيل أكبر أدناه.
10) بحسب أسطورة يهودية مبكرة، هي أول مجلس حاخامي يؤسس يهودية المشنا.
11) جويم: الأميين.
12) تتوافر الترجمة في مراجعة المؤلِّف للكتاب التالي: (F. Martinez-Gracia, The Dead Sea Rolls Translated. Leiden, Brill, 1994. p. 48).
13) هنا لدينا صدى لقصة ابراهيم (انظر سفر التكوين (18) وخصوصًا الآيات 11 –14). التي تصف الآباء كنماذج (قدوات) لأجل لاهوت الطريق. (المؤلف).
14) اسرءيل الجديدة: إن مجاز إسرءيل الجديد كبقية تائبة يكون الأكثر وضوحًا في نصوص التبشير الضمني كما في سفر عاموس (3:5–4): «المدينة الخارجة بألفٍ يبقى لها مائة والخارجة بمائة يبقى لها عشرة من بيت إسرءيل لأنه هكذا قال يَهْوَه لبيت إسرءيل: "اطلبوا فتحيوا"».
15) انظر أيضا سفري دانيال (3:10–21) ورؤية (7:12).
16) انظر (Ant 14.7.2). يمكن للمرء أن يتأمل إشارته إلى اليهود في بابل (2. 2. 15– 18. و9. 1) ووصفه نفوذ الآلاف من اليهود في روما (Anti. 18.3.5).
17) سفر التكوين (1–3، 6–9 و10:1–9:11) على التوالي.
18) (Testamonia 4Q).
19) الاقتباس من (F. Martinez-Gracia, The Dead Sea Rolls Translated. Leiden, Brill, 1994. p. 137-8).
20) على عكس من ذلك، لدينا التراث الذي يقول بأن النبي لا يُكرم في أرضه، لأنه هناك، حيث يكون الفرد معروفًا، من الصعب تصديق أن ما يقال هو من الآلهة.
21) قارن سفر إرميا (1:44–14) بسفر الملوك (22:25–24).
22) الإشارة هنا إلى تعليق كيركغارد على هذه القصة في (The Heart of Purity Rolls).

23) يستخدم المزمور (12:39) الكلمة العبرانية لأجل اسم هابيل، <هبل> للتعبير تمامًا عن هذا الزوال للحياة البشرية: «لأنني ضيفكم العابر، مهاجر مثل كل آبائي». يلفت المزمور (11:94) الانتباه إلى ظل آخر من نفس هذه الهشاشة البشرية التي تعكسها قصة هابيل: (الأفكار البشرية ليست نَفَسًا).

24) شيث: الذي يردد اسمه صدى الاسم الأكادي (<شوتو> 'القفر') الواعد ببداية جديدة للجنس البشري في ختام قصتنا. إنه يلعب دور إسرئيل المبعوث من جديد.

25) الفعل العبراني الذي يعني "ضحكت" هو <صحق>، وهو تورية على اسم إسحق (في العبرانية، <يصحق>).

26) انظر انجيل متى (18:1-19) قارن إنجيل لوقا (18:1-23).

27) معظم الترجمات المعمول بها تعطي معنى غير واضح، والقليل منها تترجمه على هذا النحو الواضح.

28) تتأكد هذه القراءة عن طريق الفصل المختلف في كل قصة حمل أليصابات في إنجيل لوقا (14:1-15) حيث نجد هذا الموضوع لقصة شمشون يستشهد بها بوصفها تنبؤ الملاك بأن يوحنا (الذي يوصف بأنه نذير) سوف يملأ بالروح القدس (من رحم أمه). هذه النبوءة تتحقق بشكل درامي في السببية العجيبة لأول ارتكاض للطفل، عندما تذهب أليصابات للقاء مريم الحامل في سفر لوقا (14:1).

29) من الواضح أن (يسوع/ Jesus)) اسم إيحائي، وهو الشكل المؤغرق من (يشوع) والذي يعني (منقذ).

30) هنا أيضًا يكون الاسم (يسوع) اسمًا إيحائيًا.

31) موضوعة شاهد العيان هامة لسرد لوقا، الذي يفتتح بها إنجيله.

32) إن مرقس، مثل متى، يشدد على موضوعة العفو عن الذنوب، الواردة في إشعيا، كمركز مفهوم الخلاص.

33) يضيف إنجيل مرقس كلمة (محبوب) التي يمكن أن تؤكد على ارتباط دور يسوع بشخصية داود في العهد القديم الذي يمكن رؤيته في أماكن من هذا الإنجيل نظرًا لأن الاسم العبراني <دود> الذي يكمن في أصل اسم داود، يعني (محبوب) ويعرف داود بأنه محبوب (حبيب) يَهْوَه. (المؤلف). انظر (ودّ /ودد) في العربية (ز م).

34) تورية على اسم إسرئيل <يسرئيل> في العبرانية، والكلمة التي تعني 'مستقيم/صحيح' هي <يشرم>.

35) هذه يمكن رؤيتها الآن في مكتبة الفاتيكان والمتحف البريطاني، على التوالي. (المؤلف).

36) بغض النظر عن هذه التعليقات الثانوية على تراثات مثل إشارات سفر الأخبار الثاني (25:35) إلى النواح على يوشعيا.

* بيت شان: يقول التأويل السائد إنها مدينة بيسان الواقعة في شمال شرقي فلسطين المحتلة.

* بعل شميم: (إله السماوات)

* العصر الأشيولي: هو العصر الحجري القديم الذي تميز باستخدام الأدوات ذات الوجهين والرقيقة. وقد سمي بهذا الاسم نسبة إلى مقاطعة آشيول في فرنسا.

*تنك: هو اسم "العهد القديم" في التراث 'اليهودي' وهو اختصار لمكونات كتابهم المقدس <توره، نبيءيم، كتوبيم> أي (شريعة، أنبياء، وكتب).

* كوسلي: تقع على بعد حوالي (25) ميلاً إلى الجنوب من هيلوبوليس عند الرأس الجنوبي للدلتا.

* لا جديد تحت الشمس: انظر سفر (جامعة 9:1).

* مصير الأمم: المقصود هنا من غير قوم التوراة، وهم بالتالي: (الأمِّيُّون) (ز م).

* مكعب الليغو: المقصود به المكعبات المستخدمة في ألعاب الأطفال الشهيرة القائمة على رسم أو تركيب أشكال أو مجسمات عديدة باستعمال عدد من المكعبات السداسية الأوجه.

مسرد المصطلحات

نظرًا لاحتواء المؤلف الأصلي على مصطلحات إنجليزية كثيرة لا يوجد رديف لها في الخطاب العلمي العربي، كان على المترجم ابتداع مصطلحات جديدة عربية ومعربة تعطي المعنى المطلوب قدر الامكان، لتفادي وضع الكلمات تلك بالأحرف اللاتينية في داخل النص. في الوقت نفسه عملنا على استشارة مختلف أجزاء (المعجم الموحد) الصادر عن مكتب تنسيق التعريب الصادر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

ولتسهيل الأمر على القارىء نورد تاليًا مسردًا بالكلمات والمصطلحات التي استحدث كثير منها المترجم السيد عدنان حسن، ومقابل كل منها الأصل الإنجليزي، آملين أن يساعد هذا المسرد القارئ في فهم المقصود بأكبر قدر من الدقة.

أب أول Patriarch

أدب نجاة

أرخنة Historicizing

إسرءيل المنبعث من الموت Israel Redivivus

أسطورة Legend

إشعيا الأصلي Proto Isaiah

أضداد الأبطال Antiheros

إطاحة Supersession

أطروحة Thesis

إله A god

أمثولة Parable

أنسابية: Genealogical

أوبوس Opus

أوديسيوس Odyseus

أيغبتوس Aegyptos

أيولوس Aeolus

أيوليا Aeolia

اختبار المسيح imitatio Christi

استيهامات Fantasies

اسمًا إيحائيًا cue Name: (يلمح إلى ما سيفعل).

اغترابات Alienations

الإبونيم Eponymy

الإبونيميون Eponymous: الذين تحمل البلاد اسمهم.

الأحادية Henotheistic: عبادة إله واحد ولكن من غير إنكار لوجود آلهة أخرى.

الأحباري Rabbinic

الأخوين غريم Grimm Brueder: ياكوب غريم (1785–1863 م) وفيلهلم غريم (1786–1859 م) عالما لغة ألمانيان، اشتهرا بقيامهما بجمع الحكايات الشعبية الألمانية وتأليف معجم اللغة الألمانية.

الأخيولات Fantasies

الإدراك المؤخر Hindsight: هو إدراك الحادثة بعد وقوعها.

الإراقة Libation: هي سكب السائل، كالخمر، على الأرض أو على حسب الضحية تكريمًا لإلهٍ ما.

الأرخنة Historicization

الإرشادي Paradigm

الأروميون Aborigines: هم سكان البلاد الأصليين القدماء.

الأسماء الإيحائية Name-Cue

الأصداء التناصية Intertextual

الأصداء Echoing

الإنسان المنتصب Erectus Homo

الإنشاء Composition

الأنطولوجيا Ontologic

الأنوية Egoism

الإيلياهـية: نسـبة إلى (إلـيا) بأن هذه المختصرة للاسم (إيلياهو) والذي يعني: ([الآله] إيل هو يَهْوَه).

الاتحاد الديني Amphictyony

الارتجاعات الفنية Flashbacks

الاستمتاع Carpe Diem: تمتع بيومك - بملذات اللحظة دون التفكير في المستقبل.

الاقتصاد المعيشي/الكفافي Subsistence Economy

البانثيون Pantheon: مجمع الآلهة، أو الهيكل المكرس لجميع الآلهة.

الـبومرانغ Boomerang: الـبومرانغ: ق طعـة خشب ملوية أو معقوفة مازال يستخدمها سكان استرالية القدماء قذيفةً.

البيئوية Ecological

التأريخ Historioqraphy

التاريخ الفكري Intellectual History

التاريخانية Historicism

التباين Contrast

التجريد من الأسطورة Demythologizing

التجلي الآلهي Theophany

التجمعات الدينية Cultic Assemblies

التحقيب Periodization

التحويل النفسي Psycological transference

التحويل Trasference

التراتيبي Chronological

الترجيع Echoing

التسلسلية/التتابعية Chronology: التسلسل الزمني للأحداث.

التشطين Demonization

التعاصر Contemporaneity

التعريف الذاتي الهوية Identification Self
التفكُّر Ideation
التقاليد /التراث Traditions
التكافلية Symbiotic
التلفيقية Syneretism
التماهي Identification
التهويل Bow-Bow Big
التوحيد الشامل Universal
التوطُّن Sedentarization
التوفيقية Syncretism
الجدعة الميتة Dead Stump
الجماعة Communiy
الجنسوية Sexism
الجنسية Sexuality
الحرفية Literalism
الحكايا الخرافية Fairy Tales
الحكايات الآبائية Patriachal Narratives
الحكاية Narrative
الحماية Patronage
الخالق الطنان Bomastic
الخلق بعد العدم Nihilio ex Creatio
الخلقوية Moralisitic
الخماسية Pentateuch: الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم.
الخيال Fantasy
الدعاوة Propaganda
الدوءلة Statehood
الدورات الزراعية Fallows
الرابطة الكتابية الكاثوليكية Catholic Biblical Association
الرب God

الربوبية theodicy

الرضة Trauma

الـرقة Flood Plain: سـهل ناشيء عن الأتربة التي تخلفها مياه الفيضان ويكون معرضًا للانغمار بمياه الفيضان.

الزحرجة Deforesation: هي إزالة الغابات من منطقة أو مساحة معينة.

الزنجاني Negroid

السامية الأولى Semitic-Proto

السكولاسـتية Scholasticicism: فلسفة نصرانية بنيت على منطق أرسطو اتسمت في أوروبـا بإخضـاع الفلسـفة للاهوت. من أبرز أعلامها توما الأكويني الذي قال بوجود صلة عقلانية بين العقل والدين.

السلام المصري Pax Aegyptia

الشريعة Torah

الشمولية Totalitarian

الشهوانية الجنسية Erotic

الصوت المؤلفي Authorial voice

الطبيعة الواحدة Monophysites

الطريق السلبي via Negativa

الطِّيبِّة: نسبة إلى مدينة طيبة

العربية السعيدة Arabia Felix

العصبية Nationalist

العصر الحجري الأعلى Upper Palaeolithic

العقلي Intellectual

العقيدة Idiology

الغرور Machismo

الفصول Episodes

الفكاهة المكثفة Laconic

الفلاسفة الكلبيون Cynics: أتباع مدرسة فلسفية يونانية أسسها ديوجينوس، تقول بأن غاية الحياة هي السعادة التي لا تتحقق لنا إلا بأن نحيا على وفاق مع الطبيعة الذي يقوم على المكتفية بذاتها وهي من مقومات الفضيلة.

الفلسطيين /الفَلَسَة Philistines

الفولك–سببي Etiologically-Folk

الفيبري: نسبة إلى ماكس فيبر (Weber Max) عالم الاجتماع الألماني المشهور.

القصص البطولية Saga

القصيدة الأكروسية Acrostic: هي القصيدة التي إذا جمعت حروف أوائل أبياتها أو أواخرها شكلت كلمة أو عبارة.

القضيبية Phallic

القطبية Polarity

الكتابة Scribal

الكرونولوجيات Chronologies

الكلبية Cynicism

اللاأدرية Agnostic، Agnoticism

اللاعلاقية Irrelevance

المؤرخ Historicist

المؤرخن Historicized

المباين Contrasting

المثال Ideal

المحاورات Dialogues

المحبوب: انظر وُدّ.

المحميات Patronge States

المخصصة للبيع نقدًا Crop-Cash

المدرسة الكتابية Ecole Biblique

المستجمع المائي Watershed

المسرحة Dramatization

المعلم المضاد Anti -Teatcher

المعمدانية Baptism

المهاجرين Emigrés

المواضيع التهويلية Big Bow-Wow

المولود من جديد Redivivus

النبي المضاد Anti -Prophet

النثر المؤرخن Historicizing Prose

النـزعة الأصولية Fundamentalism

النسوية Feminist

النطاق المائي Water-Table: المستوى الذي تكون الأرض تحته مشبعة بالماء.

النظام System

النغمة الأساسية Leitmotif

الهدّام Deconstructive

الهيبية Motif-Hippy

الوئام Home At

الوظيفة التوجيهية Heuristic

الوفرة Redundancy

اليهوذيات المتعددة Multiple Judaism

انتصاريًا Triumphalist

بلورون Pleuron

بندار Pindar

بيزيه Bizet

بين إقليميًا Regional-Inter

تاريخية Historicity

تالي Epigone

تجلي Theophany

تحت مطريًا Pluvial-Sub

تحديد النص Specific-Text

تحديد Mark

تشابه جزئي محدد Specific Analogy

تضاد قطبي Opposition Polar

تعصير Update

تفليم: حزام الصلاة.

تقليد الصمت Omertà

تهدئة Pacification

توطنًا Sedentarization

ثراكيه Thrace

جنس Genre

جنسانيًا Erotically

حجر ميشع: أو (الحجر المؤابي).

حدوثات Occurances

حصرية Exclusive

حق الاقتراع Suffragette

حقيقة الكتاب The truth of Scripture

حكايات غير قابلة للتصديق Tall Tales

خرافة Mythology

خطًا حبكيًا Line -Plot

خفيفة Sparse

خلاصي /الخلاصية Universalism

خنوب منطقة في مصر

دارتانيان D'Artagnan

داناوس Danaos

ديلوس Delos

ذاكرات Memories

رؤية العالم Worldview

رجع الصدى re- Echoing

رهاب الأجانب Xenophobia

زاكينثوس Zakynthus

سامي Semitic

سببية رمزية Typological Aetiology

سببية Aetiology

سيء الصيت Notoriously promiscuous

سيء. غاز SA. GAZ

سير القديسين Hagiography

سيكلوبس Cyclops

شبه البشرية Humanoids

شتات Diaspora

شد ختّام Shud Khattam: تعبير مأخوذ من الأساطير الفارسية ويعني)الفراغ).

شمولي Universalist

شهواني Erotic

صلب الموضوع Medias Res in

صيغية Synthetic

طالباني الشكل Taliban-Like

طريق الأخيار Godly

عبر إقليمية Trans-Regional

عدمي Nihilishtic

علم الإناسة Anthropology

عنصرية Racism

غير كتابي Extra-Biblical

فوضوي Anarchic

قرني الديوث Cuckold's Horns

قلعة سينه: أسيوط.

كاليدون Kalydon

كروسوس Croesus

كيثيرا Kythera

لاثيوم Latium

لغة الحماية Patronage

لغة جامعة Lingua-Franca

للأنا الأعلى Alter Ego

لوكروس Lokrus

مأثرة من مآثر القوة Tour de Force: المهارة أو البراعة (الأصل فرنسي).

مآربـ(ـه) Uppance-Come

ما قبل التاريخ Prehistory

متوسطي: نسبة إلى البحر المتوسط.

مثال Epitome

مَثَل Proverb

مثير للشفقة Pathos

مجرد من الصفة الأسطورية Demythologized

مجمع الآلهة Pantheon

مخلصيين Messianic

مسرحة Dramatization

مسيح يَهْوَه وممثله Consigliere

مسيحانية Like-Messiah/ Messianic

معاصم / معصم Casemate: حجرة صامدة للقنابل ذات فتحة تطلق منها نيران المدفع.

معتزلات بيئية Ecological

مُعقلنة Rationtalised

مغربًا Alienated

مغلفة Envelope

مفرغ في قالب قصصي Fictionalized

مقام Prestige

ملصقة Collage

منيان Minyan: هو عدد عشرة المطلوب لأداء الصلاة في اليهودية

موضوع Motif

ميثوس Mythos

ميسينوم Mesenum

نارمر Narmer Palettle

نارينا Narina

نصًا ثانويًا Subtext

نفعي Pragmatic

نقل Transmission

نكران الذات Personal Selflessness

نمطًا حكائيًا Taletype

نموذج إرشادي سببي Etiological Paradigm

نموذج إرشادي Paradigm

هارون وبحر القصص Haroun and the Sea of Stories

هوامات Fantasies

هيكاتيوس Hecateus

وحي Inspiration

وريث الأخيار Epigone of the Righteous

يحلل Legitimize

ينـزع الأسطرة Demythologize

الفهارس

ثبت نصوص ‹كتابية›

العهد القديم

التكوين

الخروج

العدد

اللاويين

التثنية

يشوع

القضاة

راعوث

صموئيل الأول

صموئيل الثاني

الملوك الأول

الملوك الثاني

الأخبار الأول

الأخبار الثاني

عزرا

نحميا

أيوب

المزامير

الأمثال

الجامعة

نشيد الإنشاد

إشعيا

إرميا

مراثي إرميا

حزقيال

دانيال

هوشع

يوئيل

عاموس

يونان

ميخا

الأبوكريفا

إسدراس الأول

المكابيين الأول

المكابيين الثاني

شبه الأبوكريفا

تهاليل

مخطوطات البحر الميت

أعمال يوسفوس فلافيوس

(Antiquities) حوليات

(Contra Apionem) ضد أبيون

مراجع مختارة

G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine* (Sheffield Academic Press, 1993).
R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels,* 2 vols (Neukirchen, 1992).
B. Albrektson, *History and the Gods* (Lund, 1967).
*W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (Garden City, 1946).
*A. Alt, *Kleine Schriften, 3* vols (Munich, 1953).
H. Barstad, *The Myth of the Empty Land (Oslo,* 1996).
Bob Becking, *The Conquest of Samaria, SHANE 2* (Brill, Leiden, 1992).
T. Binger, *Asherah: Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament,Copenhagen International Seminar 2* (Sheffield, 1997).
E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW* 189 (Berlin, de Gruyter, 1990).
T. Bolin, *Freedom Beyond Forgiveness: The Book of Jonah Re-examined, Copenhagen International Seminar 3* (Sheffield, 1997).
*J. Bright, *A History of Israel* (Philadelphia, third edition, 1981).
J. and T. Bynon, *Hamito-Semitica* (The Hague, 1975).
R. Carroll, *The Wolf in the Sheepfold* (London, 1991).
R.B. Coote and K.W. Whitelaw, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective, SWABAS 5* (Sheffield, 1987).
F. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment* (Sheffield, 1995).
P.R. Davies, *In Search of Ancient Israel* (Sheffield, second edition, 1997).
___: and V. Fritz (eds), *The Origins of the Ancient Israelite States* (Sheffield, 1996).
D. Edelmau, *The Fabric of History: Text, Artifacts and Israels Past* (Sheffield, 1991).
___*: The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms* (Pharos, Kampen, 1995).
I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement* (Jerusalem, 1988).
L.P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis* (Assen, 1975).
W. Frey and H.P. Urpmann, *Beiträge zur Umweltgeschichte des vorderen Orients* (Wiesbaden, 1981).

H. Friis, *Die Bedingungen für die Errichtung des davidischen Reiches in Israel und seiner Umwelt, DBA T 6* (Heidelberg, 1986).
G. Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel* (translated from the 1986 Italian vexsion: London, 1988).
N. Gottwald, *The Tribes of Yahweh* (Maryknoll, 1979).
L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian,* 2 vols. (Minneapolis, 1992).
___*: Can a History of Israel be Written?* (Sheffield, 1997).
___*: The Exile in History and Tradition* (Sheffield, 1998).
A.F. Harding, *Climatic Change in Later Pre-History* (Edinburgh, 1982). J.H. Hayes and J.M. Miller, *Israelite and Judaean History*
(Westminster, Philadelphia, 1977).
I. Hjelm, *Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis,*
Copenhagen International Seminar (Sheffield, forthcoming).
A. Horowitz, *The Quaternary of Israel* (New York, 1979).
E. Jamieson-Drake, *Scribes and Schools in Monarchic Judah* (Sheffield,
1991).
E.A. Knauf, *Ismael* (Wiesbaden, second edition, 1989).
___*: Die Umwelt des alten Testaments* (Stuttgart, 1994). N.P. Lemche, *Early Israel* (Brill, Leiden, 1985).
___*: Ancient Israel* (Sheffield, 1988).
___*: The Canaanites and Their Land* (Sheffield, 1991).
___*: Die Vorgeschichte Israels* (Kohlhammer, Stuttgart, 1996).
___*: The Israelites in History and Tradition* (Westminster, Louisville, 1998).
J. Neusner, *From Politics to Piety* (New York, 1979).
H. Niehr, *Der Höchste Gott, BZAW* 190 (Berlin, de Gruyter, 1990). F.A.J. Nielsen, *The Tragedy in History, Copenhagen InternationalSeminar 4* (Sheffield, 1997).
E. Nodes, *A Search for the Origins of Judaism: From Joshua to the Mishnah, JSOTS 248* (Sheffield, 1997).
M. Nosh, *The History of Israel* (Westminster, Philadelphia, 1950). B. Oded, *Mass Deportation and Deportees in the Neo-Assyrian Empire* (Wiesbaden, 1979).
G.W. Ramsey, *The Quest for the Historical Israel* (Atlanta, 1981).
D.B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times* (Princeton U. Press, Princeton, 1992).
R. Rendtorff, *Das Uberlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZAW 147* (Berlin, 1977).
J. Rogerson (ed.), *The Pentateuch: A Sheffield Reader, The Biblical Seminar* 39 (Sheffield, 1996).
H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahvist* (Zurich, 1976). J. Van Seters, *The Hyksos* (New Haven, 1966).
Abraham in History and Tradition (New Haven, 1975). *In Search of History* (New Haven, 1983).
Th.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives, BZAW* 133 (Berlin, de Gruyter, 1974).
___*: The Settlement of Sinai and the Negev in the Bronze Age* (Wiesbaden, 1975).
___*: The Settlement of Palestine in the Bronze Age* (Wiesbaden, 1979).

___: *The Origin Tradition of Ancient Israel* (Sheffield, 1987). (with F.J. Gonçalves and J.M. van Cangh), *Toponomie Palestinienne* (Louvaine la Neuve, 1988).

___ :, *The Early History of the Israelite People* (Brill, Leiden, 1992).

___: (ed.), *Changing Perspectives: Collected Essays of F. C. Cryer, N.P. Lemche and Th.L. Thompson, 3* vols (Sheffield, forthcoming).

E. Toy, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Fortress, Minneapolis, 1992).

H. Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit, Handbuch der Archäologie* (Munich, 1988).

*M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme* (Göttingen, 1967); Eng. trans.: *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine* (London, 1971).

*Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin, 1876); Eng. trans. *Prolegomena for the History of Israel* (London, 1883). K.W. Whitelaw, *The Invention of Ancient Israel* (London, 1996).


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

جديد دار قدمس

نسخ إلكترونية من إصدارات الدار على (الإنترنت)

كـنا، في كل من قَدْمُس للنشر والتوزيع، و: شركة قَدْمُس للنشر والتوزيع (ش م م) (http://www.cadmus-books.com) و(http://www.cadmusbooks.net) اتفقـنا مـع شـركة الكـتاب العـربي الإلكتروني (http:www.arabicebook.com) على التعاون في مشـروع إصـدار نسـخٍ إلكترونـية من كتب الدار وبيعها في الوقت الحالي على الموقع الأخير.

وقـد تمكـنا مـن إنجـاز بداية متواضعة في مشروعنا هذا حيث قمنا بوضع خمسة كتـب مـن إصداراتنا على الموقع هي: ‹لبنان القديم›، و‹تلفيق إسرائيل التوراتية: طمـس الـتاريخ الفلسـطيني›، و‹بحـثًا عن إله ووطن: صراع الغرب على فلسطين وآثارهـا (1799-1917 م)›، و‹الاستشـراق جنسـيًا›، وأخـيرًا ‹دراسـات قدمس 5› وعنوانها: عودة اليهود في الفكر البروتستانتي الإنغليزي (1790-1840 م).

وسـنقوم نحـن في (قدمس)، بالتعاون مع شركة الكتاب **العربي الإلكتروني** بتحديث العرض بشكلٍ مستمر ليضم قريبًا في إصدارات الدار.

كمـا سـنعمل أيضًـا عـلى توسيع نطاق خدمات الموقع بهدف تلبية رغبات أوسع دائرة ممكنة من القرّاء.

ومـع أن الموقـع سوف يقصر خدماته حاليًا على بيع نسخًا إلكترونية كاملة مـن إصـداراتنا، إلا أنـنا سنوسـع خدماتنا في المستقبل القريب ليضم الخيارات التالية:

* ابتياع وتحميل نسخٍ إلكترونية كاملة من أي من إصدارات الدار.

* ابتياع وتحميل نسخة الإلكترونية من أجزاء كتاب محدد.

* ابتياع وتحميل نسخ إلكترونية من إصدارات الدار أو مقتطفات منها.

* بحثٌ في قاعدة البيانات باستخدام عنوان الكتاب، أو اسم الكاتب، أو المترجم، أو الموضوع، أو كلمة دالة.

* تصفح تصنيف ولوائح الكتب، وقراءة نماذج من النصوص.

* ابتياع نسخ إلكترونية من الكتاب قبيل صدور النسخ المطبوعة.

* خدمات إضافية سيتم الإعلان عن تفاصيلها لاحقًا.

وتأمل دار قدمس أن تمكنها هذه الخدمة الجديدة من إقامة اتصال مباشر مع القراء الراغبين في الاطلاع على إنتاجاتها من الكتب فور صدورها، أو حتى قبيل نزولها إلى الأسواق، واقتناء نسخ إلكترونية منها، متجاوزة بذلك بعض العوائق الرئيسة التي تعرقل من انتشار الكتاب العربي في العالم ككل، وفي الأقطار العربية على نحو خاص.

وفي الوقت الذي تمارس فيه كل من دار قدمس للنشر والتوزيع، وشركة قدمس للنشر والتوزيع (ش م م) دورها الريادي في هذا المجال، فإننا نرحب بأي مقترحات أو ملاحظات قد تكون لدى القارئ الكريم، وسيكون من دواعي سرورنا تحسين أدائنا في هذا المجال الجديد.



THE BIBLE IN HISTORY

HOW WRITERS CREATE A PAST



THOMAS L. THOMPSON